This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

R 118.96.5

Harvard College Library.

FROM THE

MARY OSGOOD LEGACY.

"To purchase such books as shall be most needed for the College Library, so as best to promote the objects of the College."

Received 7 August, 1896.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

SEPTIÈME VOLUME

ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

DEUXIÈME SÉRIE

Digitized by Google

CHALON-SUR-SAONE

IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCKAU

Digitized by Google

G

ÉTUDES

DE

CRITIQUE ET D'HISTOIRE

DEUXIÈME SÉRIE

PUBLIÉE PAR

LES MEMBRES DE LA SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

A L'OCCASION DE SON DIXIÈME ANNIVERSAIRE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1896

Digitized by Google

R118.96.5

~~III. 8020~~

HARVARD COLLEGE
AUG 7 1
LIBRARY.

Mary Osgood Fund.

Digitized by Google

LA Ve SECTION
DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

1er mars 1886. — 1er mars 1896

Composition de la Section en 1896

Président : M. Albert Réville, professeur d'Histoire des Religions au Collège de France.

Secrétaire : M. Jean Réville, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris.

Directeur d'études, Directeurs adjoints et Maîtres de conférences

Religions des peuples non civilisés. Maître de conférences, M. L. Marillier, agrégé de l'Université, l'un des directeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions.*

Religions de l'Extrême Orient et de l'Amérique Indienne. Directeur adjoint, M. Léon de Rosny, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes.

Religions de l'Inde. Directeur adjoint, M. Sylvain Lévi, professeur au Collège de France. — Maître de conférences, M. A. Foucher, agrégé de l'Université.

Religions de l'Égypte. Maître de conférences, M. Amélineau, docteur ès lettres.

Religions des peuples sémitiques : 1° Hébreux et Sémites occidentaux. Directeur adjoint, M. Maurice Vernes, docteur en théologie. — *2° Islamisme et religions de l'Arabie.* Directeur adjoint, M. Hartwig Derenbourg, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes.

Religions de la Grèce et de Rome. Maître de conférences, M. André Bertheelot, agrégé de l'Université.

Littérature chrétienne. Directeur adjoint, M. A. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie protestante. — Maître de conférences, M. Eugène de Faye, licencié en théologie.

Histoire des Dogmes. Directeur d'études, M. Albert Réville, professeur au Collège de France. — Maître de conférences, M. F. Picavet, docteur ès lettres.

Histoire de l'Église chrétienne. Maître de conférences. M. Jean Réville, docteur en théologie, l'un des directeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions.*

Histoire du Droit Canon. Directeur adjoint, M. Esmein, professeur à la Faculté de Droit.

Maître de conférences honoraire, M. L. Massebieau, docteur ès lettres.

Cours Libres

Histoire de l'Église Syriaque. M. J. Deramey, docteur en théologie.

Religion Assyro-Babylonienne. M. A. Quentin, docteur en théologie.

Religions de l'Ancien Mexique. M. G. Raynaud, élève diplômé de l'École des Hautes Études.

Digitized by Google

Digitized by Google

AVANT-PROPOS

Dix ans se sont écoulés depuis qu'un décret du Président de la République, sous le contre-seing de M. Goblet, ministre de l'Instruction publique, et conformément au projet élaboré par M. Liard, directeur de l'Enseignement supérieur, adjoignit à l'École pratique des Hautes Études une cinquième section, ayant pour champ spécial de travail l'exploration historique et critique du passé religieux de l'humanité.

Cette adjonction ne fut pas comprise ni approuvée de tout le monde. Si les uns se défiaient de l'esprit d'entière indépendance dont la nouvelle section devait être animée, d'autres, partant d'un point de vue tout différent, se demandaient s'il valait la peine de dépenser de l'argent et du temps pour étudier les plus lamentables aberrations de notre espèce. A ces derniers, même en admettant leur principe simpliste, on aurait pu remontrer que l'étude des maladies est la méthode physiologique par excellence pour arriver à connaître le fonctionnement normal des organes et ses conditions; si l'on ne l'admet pas, la réponse est encore plus facile. Aux premiers on devait faire observer que le temps n'est plus des domaines interdits à la libre recherche et qu'il faut prendre virilement son parti de l'investigation libre s'appliquant à tout; d'autant plus que, si on lui barre la route avec des défenses arbitraires

Digitized by Google

de passer plus avant, elle se détourne, prend des chemins de traverse, et n'en passe pas moins.

La réalité est qu'il ne s'agissait ni de contrister les uns, ni de contrarier les autres, mais de combler une lacune des plus regrettables dans l'ensemble de nos études nationales, une lacune provenant de causes multiples et lointaines, qui constituait une infériorité notable de notre science française comparée à celle de plusieurs autres pays. Tout ce qu'on devait exiger de la section nouvelle, c'était de se pénétrer du sentiment qu'elle était appelée à faire œuvre d'érudition, non de polémique ou de propagande. Son rôle n'était pas de convier le grand public à remplir les modestes locaux de l'ancienne faculté de Théologie catholique pour y entendre d'éloquents discours sur, pour ou contre telle ou telle religion. Elle n'admettait que des élèves sérieux et travailleurs, décidés à étudier directement, avec l'aide plus encore que sous l'autorité de maîtres compétents, les documents des religions qui se sont partagé l'histoire et le monde. Le point de vue historique devait se substituer absolument au point de vue dogmatique.

La nuance pouvait, il est vrai, sembler délicate et d'une observance parfois difficile. La 5e section, dans son ensemble, a la conscience d'y être demeurée fidèle. Il fallait renoncer d'avance aux grands éclats, aux acclamations comme aux discussions passionnées d'une foule toujours attirée par le beau langage, toujours avide de nouveautés. Ce sacrifice ne coûte guère à ceux qui ont le culte de la science austère et patiente. Il fallait préférer le sort des viri obscuri, *obscurs, mais vaillants, qui préparent laborieusement et sûrement les moissons que récoltera l'avenir. Cela ne signifiait pas qu'on dût se terrer pour se dérober à toute curiosité. La section*

Digitized by Google

s'estima très honorée lorsqu'à l'occasion de l'Exposition de 1889, où elle avait tenu à figurer par la publication d'un volume d'Études religieuses, elle obtint, trois ans après sa fondation, une médaille qui attestait du moins l'estime que des juges éclairés faisaient de ses travaux.

A la suite de plusieurs autres publications plus spéciales qui ont paru au cours des dernières années[1], *la section des sciences religieuses a voulu marquer la dixième année de son existence en publiant un nouveau volume, dû comme celui de 1889 à la collaboration de ses maîtres de conférences et directeurs d'études. On sait comment le travail est réparti entre eux.*

1. *Voir les volumes précédant celui-ci dans la* Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses :

I. Études de critique et d'histoire, *par les membres de la Section des Sciences religieuses, avec une introduction par M. Albert Réville.*

II et III. Du prétendu polythéisme des Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, *par M. Maurice Vernes.*

IV. La Morale égyptienne quinze siècles avant notre ère. Étude sur le papyrus de Boulaq n° 4, *par M. E. Amélineau.*

V. Les Origines de l'Épiscopat. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire Romain *(première partie), par M. Jean Réville.*

VI. Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne, *par M. E. Amélineau.*

La Section des Sciences religieuses publie aussi chaque année, depuis 1892, un court mémoire scientifique dans son Rapport annuel. *Ont déjà paru :*

1° La science des religions et les religions de l'Inde, *par M. Sylvain Lévi ;*

2° L'Évangile de Pierre et les évangiles canoniques, *par M. A. Sabatier ;*

3° La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, *par M. L. Marillier ;*

4° Nouveau mémoire sur l'épitaphe minéenne d'Égypte, inscrite sous Ptolémée, fils de Ptolémée, *par M. Hartwig Derenbourg.*

Digitized by Google

Toutes les grandes religions de l'antiquité, à quelques exceptions près qu'il serait désirable de ne plus avoir à constater[1], *sont étudiées. L'histoire du christianisme compte un nombre de conférences proportionné à son importance majeure et à son rôle éminent dans le développement de notre civilisation. Une judicieuse adjonction la complète par l'histoire du Droit canonique, si mal connue et pourtant si nécessaire à l'intelligence du Droit moderne. La section des sciences religieuses présente ainsi un ensemble de branches d'études se ramifiant au tronc commun de l'étude de la religion dans l'humanité. Nous croyons pouvoir affirmer qu'il serait difficile de trouver ailleurs qu'en France une organisation du même genre, réunissant dans un travail parallèle et permanent sur le terrain religieux des hommes qui personnellement se rattachent à des catégories religieuses très différentes. La section compte en effet dans son sein des catholiques, des protestants, des israélites, et, — je ne dirai pas des « libres-penseurs », car nous avons tous la prétention de penser librement, — je dirai des hommes qui n'appartiennent à aucune société religieuse définie. L'amour pur de la vérité scientifique n'a pas besoin d'un autre mobile pour créer entre eux la communauté des efforts et cette unité d'intention qui se concilie avec la pleine indépendance de chacun des collaborateurs. Chacun d'eux, en effet, non pas la section elle-même, est personnellement responsable de ses travaux. Le seul trait commun, mais il suffit, c'est, je le répète,*

1. *Cet inconvénient est en grande partie compensé par le zèle désintéressé de conférenciers libres qui ont droit aux remercîments de la section. Au moment où ces lignes s'impriment nous avons l'espoir fondé qu'une conférence nouvelle d'histoire du Judaïsme talmudique et rabbinique va être adjointe à celles qui sont déjà en plein exercice.*

Digitized by Google

la recherche aussi libre qu'opiniâtre du vrai, et par conséquent la ferme volonté de l'extraire des documents si souvent obscurs et fragmentaires où la vérité historique est ensevelie.

Mais s'il n'existe pas encore ailleurs d'organisation analogue à la nôtre, nous nous plaisons à constater que les études d'histoire des religions indépendantes de toute attache confessionnelle auxquelles nous nous consacrons et qui ont été introduites dans notre haut enseignement par la création de la chaire de l'histoire des religions au Collège de France, s'introduisent de plus en plus dans le haut enseignement à l'étranger. Dans les dernières années, plusieurs cours portant sur ces mêmes études ont été institués dans les universités étrangères, notamment aux États-Unis. On reconnaît ainsi toujours plus la nécessité d'étudier les phénomènes de la pensée et de la vie religieuse selon la méthode et les principes que nous nous efforçons d'appliquer à l'École des Hautes Études. Ce phénomène est pour nous tous un précieux encouragement.

La section des sciences religieuses entre donc avec confiance dans son second décennat. Bien que ne préparant à aucun examen, ne pouvant délivrer que des diplômes honorifiques, elle a vu ses conférences suivies depuis sa fondation par un nombre croissant d'élèves de tout âge et de toute nationalité. Car aucune condition d'admission n'est imposée. Comme on pouvait s'y attendre, l'austérité des recherches ne tarde pas à lasser ceux qui s'étaient inscrits sans se rendre un compte exact de la nature des leçons qui s'y donnent. Mais il reste toujours un noyau suffisamment nombreux d'amis de la science cultivée pour elle-même, et la section estime qu'elle remplit sa tâche essentielle en s'efforçant d'élever tous les jours

Digitized by Google

un peu plus l'érudition française à la hauteur qu'on a le droit d'exiger d'elle. Elle coopère ainsi avec sa sœur aînée, la grande section des sciences philologiques, avec laquelle elle entretient d'excellents rapports, d'autant meilleurs qu'ils ne sont pas réglementés.

Nous ne terminerons pas cet avant-propos sans adresser l'expression de notre gratitude au département de l'Instruction publique, dont les hauts fonctionnaires n'ont cessé de donner à la 5e section les preuves réitérées de leur bienveillante sollicitude dans les limites nécessairement resserrées d'un budget malheureusement trop restreint.

Paris, janvier 1896.

A. Réville,

Président de la 5e Section de l'École pratique des Hautes Études, à la Sorbonne.

Digitized by Google

LES

COUTUMES FUNÉRAIRES

DE L'ÉGYPTE ANCIENNE

COMPARÉES AVEC CELLES DE LA CHINE

Par E. AMÉLINEAU

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le problème des rapports ayant ou n'ayant pas existé entre l'Égypte ancienne et la Chine est posé devant le public savant et chercheur. Au siècle dernier, De Pauw l'avait déjà traité dans des considérations quelque peu aventurées et antiscientifiques; il avait cru établir qu'il n'y avait aucune ressemblance dans les idées religieuses, industrielles, philosophiques, artistiques, etc., entre l'Égypte ancienne et la Chine; plus près de nous la question a été de nouveau agitée et le bruit des controverses retentissantes de la première moitié de ce siècle n'est peut-être pas encore complètement éteint : il ne le serait sans doute pas si la mort n'avait ravi un esprit aventureux qui n'était peut-être pas toujours complètement armé pour les luttes scientifiques, Terrien de Lacouperie.

Je ne veux pas ici renouveler ces controverses, je n'en ai ni le temps ni les moyens; mais je ne peux m'empêcher de signaler aux lecteurs sérieux qui seraient attirés par la question quelques points de ressemblance qui m'ont frappé, qui m'ont paru importants et qui ont fini par me sembler convaincants. Je ne veux en aucune sorte présager de la

Digitized by Google

solution du problème jadis agité : je veux simplement apporter quelques éléments à cette solution future.

L'idée première de ce petit mémoire m'est venue en lisant l'ouvrage de MM. Paulus et Boüinais qui a été publié dans la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet. Je fus frappé en le lisant des similitudes qu'offraient les usages annamites avec ceux usités dans l'Égypte ancienne, et je me dis que sans aucun doute je retrouverais ces mêmes usages à une époque bien antérieure dans cet immense Empire du Milieu que si peu de personnes connaissent encore. Je me mis à la recherche d'ouvrages spéciaux et j'eus la bonne fortune de tomber entre autres sur l'ouvrage éminent que publie en ce moment M. J.-J. De Groot, sans oublier ses deux volumes sur *Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui,* parus en français dans les *Annales du Musée Guimet.*

L'ouvrage auquel je fais allusion et dont j'ai récemment rendu compte dans la *Revue de l'Histoire des religions*[1] a pour titre : *The religious system of China;* il a pour objet d'expliquer à tour de rôle tout ce qui peut entrer dans ce système religieux : deux volumes seulement ont été publiés jusqu'ici, bourrés de textes indigènes et ce qui est encore mieux, selon moi, d'explications prises sur les lieux pendant vingt ans passés dans l'Extrême-Orient au service du gouvernement néerlandais. M. de Groot a parfaitement compris en effet que les études faites dans le secret du cabinet, dans les circonstances les plus propices, ont besoin du commentaire vivant des coutumes subsistantes dans le pays que l'on cherche à connaître : je suis moi-même persuadé pour ce qui regarde l'Égypte que rien ne saurait remplacer la connaissance intime de la vie moderne en Égypte afin de bien comprendre la vie ancienne. Nous ne pouvions donc manquer de nous comprendre l'un et l'autre, et nous nous

1. Cf. la *Revue de l'Histoire des religions*, mai et juin 1895, p. 343.

Digitized by Google

sommes compris en effet : j'ai salué avec joie et avec gratitude un maître dont la science n'était point contestée et qui avait réuni tous les éléments de comparaison que je pouvais désirer. C'était à moi de voir si l'Égypte présentait peu ou beaucoup de points de similitude : le lecteur jugera si j'ai été assez heureux pour les réunir en un faisceau lumineux. La suite de l'ouvrage publié par M. de Groot m'offrira sans doute d'autres points de comparaison; mais je dois me contenter de ce que m'offrent ses deux premiers volumes. Je ne suis pas sinologue, je ne peux donc juger de la valeur des traductions de M. de Groot; il serait cependant bien extraordinaire que M. de Groot n'eût écrit ce grand ouvrage que pour venir en aide aux idées d'un membre fort obscur parmi ceux qui travaillent à construire l'édifice des connaissances humaines : si les coutumes chinoises telles qu'il les expose ressemblent aux mœurs égyptiennes telles que je les connais, ce doit donc être parce qu'en effet il y a similitude entre elles. Toutefois cette similitude ne doit pas être exagérée : quoique semblables sur un grand nombre de points, les mœurs funéraires de chaque pays ont dû subir une orientation spéciale dépendant de la civilisation générale; les conditions climatériques, les conditions de la vie ordinaire devaient faire sentir leur puissance, et elles l'ont fait. Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faudra chercher des points de comparaison, mais dans l'idée originelle et primitive qui a présidé à l'éclosion des coutumes toujours les mêmes sous leurs apparences diverses.

Mais avant d'entrer dans l'examen détaillé des mœurs funéraires en Égypte et en Chine, je dois tout d'abord chercher quelle était à la base de ces coutumes l'idée sur laquelle elles reposaient, c'est-à-dire quelle idée on se faisait de la famille dans la vallée du Nil et dans le Céleste Empire, et comment on avait su rendre un culte aux fondateurs de cette famille; puis, par une dérivation fort naturelle, quelle idée on se faisait du temple dans les deux pays. Quant à la con-

Digitized by Google

clusion à tirer de ces diverses similitudes, je ne la tirerai point moi-même et je laisserai à chacun de mes lecteurs le soin de conclure ce qu'il voudra.

I

La société chinoise, encore à l'heure actuelle, repose tout entière sur la famille, ce n'est un mystère pour personne de ceux qui ont quelque connaissance des choses du Céleste Empire. Au sommet de la société, l'Empereur de Chine est le père de tous ses sujets; à chaque degré de l'échelle sociale, les divers officiers auxquels le Fils du Ciel a délégué quelque parcelle de son autorité doivent avoir des sentiments paternels à l'égard de leurs administrés qui, théoriquement parlant, sont autant de fils dont ils doivent répondre devant le grand chef de famille de l'immense Empire chinois. A l'extrémité inférieure de l'échelle sociale, chacune des familles qui composent l'immense agglomération de la population chinoise est sous la dépendance du chef de famille qui exerce toute l'autorité au sein de la communauté naturelle qu'il a fondée ou dont il a été le continuateur. La piété filiale est naturellement la première des vertus pour un Chinois, et à juste titre, je crois. Cette piété filiale ne s'exerce pas seulement envers les vivants, mais aussi envers les morts, pour cette simple raison que l'âme du mort passée dans la tablette ancestrale fait toujours partie de la famille vivant sur terre, et que la mort n'est qu'un état différent de la vie dans l'existence perpétuelle. De là, une religion des morts, autrement curieuse, autrement croyante et particulariste que celle à laquelle nous sommes habitués dans nos contrées où les diverses sociétés chrétiennes se sont plu à relâcher les liens naturels qui maintenaient la famille fortement unie, sans compter que le droit public,

Digitized by Google

admettant l'émancipation des enfants, a ruiné presque toute l'autorité paternelle. En Chine, tout n'est pas à dédaigner comme nous sommes malheureusement portés à le croire, et en particulier la constitution de la famille est digne d'admiration à tous égards.

La haute idée que la Chine s'est faite de la famille, de son fondateur, de ses continuateurs, s'est traduite dans la civilisation générale de ce pays par toute une série de coutumes morales sur les principales desquelles je dois attirer l'attention. Tout d'abord le culte des Ancêtres, si vivant en Chine qu'abstraction faite des religions d'importation étrangère, on peut dire avec vérité que la religion chinoise n'avait pas l'idée de Dieu, idée que nous sommes au contraire portés dans notre monde occidental à croire nécessaire à l'humanité : j'entends par Dieu un être étranger à notre monde, à notre race humaine, qui de manière ou d'autre exerce sur la vie des hommes une influence heureuse ou malheureuse pour celui qui en est l'objet. Tous ceux qui se sont occupés quelque peu de l'histoire chinoise savent en effet que lors des premières prédications chrétiennes dans le vaste Empire du Milieu, les missionnaires européens ne se trouvèrent pas en petit embarras en constatant que la langue chinoise ne renfermait pas de termes pour énoncer l'idée de Dieu, si bien qu'ils durent avoir recours à une expression composée dont le premier terme était le nom du ciel. Les Chinois en étaient restés à la conception naturaliste primitive, à savoir que pour produire un être vivant, tout au moins parmi les êtres supérieurs qui habitent la Terre, il fallait être deux, l'homme et la femme, le principe mâle et le principe femelle. Ils s'en tinrent et s'en tiennent encore à cette philosophie primitive, et toute leur religion découle de cette idée première, de sorte qu'ils eurent une religion d'où l'idée de Dieu telle que nous nous la sommes formée était exclue. Cependant ils avaient des Dieux, s'ils n'avaient pas de Dieu. Le premier couple qui, d'après leur manière de concevoir

Digitized by Google

l'origine des choses avait été le principe d'où étaient émanés les divers êtres qui peuplent le monde, le Ciel et la Terre étaient par eux considérés comme les Dieux tutélaires de la Chine, le *Céleste Empire*, si bien que ce nom de *Célestes* que nous donnons parfois en souriant aux habitants de la Chine est le résumé de toute leur philosophie religieuse. Le fils aîné de cette famille en eut naturellement le gouvernement, et sa puissance se continua dans la ligne masculine par le premier enfant qui lui naquit. Son autorité fut déléguée à certains officiers à mesure que le peuple chinois se multipliait, et lui-même, il exerçait le culte suprême pour son peuple, au nom de son peuple, comme le continuateur de la descendance céleste. Si parmi ses nombreux enfants quelqu'un se distinguait par ses vertus civiles ou guerrières, il le proposait à l'admiration de son Empire et on lui élevait quelque édifice rappelant la canonisation dont il avait été l'objet de la part du souverain. Mais les fondateurs premiers de l'Empire Chinois, le Ciel et la Terre, ceux qui sont regardés comme les Dieux de l'Empire, étaient réservés à ce que l'on a nommé le culte impérial, et à bon droit. Chaque famille rendait un culte spécial à son fondateur et aux continuateurs de la famille : l'empereur de Chine, comme le descendant authentique de ce premier couple, leur devait l'hommage que tous les enfants doivent à leurs parents et à leurs ancêtres. Il n'était point besoin de temples pour ce culte qui se faisait et se fait encore par le seul Empereur, car un seul aurait suffi, et de celui-là même nulle nécessité ne se faisait sentir; tout au contraire en proclamait l'inutilité, car où trouver le moyen d'enfermer le Ciel et la Terre entre les quatre murs d'un temple, si grand soit-il ! Peu importe que les révolutions politiques survenues dans la Chine comme dans tous les pays aient substitué d'autres dynasties à la première, que ces dynasties aient même été originaires de pays étrangers à l'Empire Chinois; chacune des dynasties nouvelles qui s'asseyait sur le trône impérial avait grand

Digitized by Google

soin de se faire proclamer descendante directe du Ciel et de la Terre, et ce n'était point chose d'une difficulté inouïe, puisque tous les hommes étaient nés d'un seul couple; quant à l'origine étrangère, ce n'était point non plus un obstacle impossible à surmonter, puisque la Chine était le centre du monde, que toutes les autres contrées, au moins les plus voisines, n'existaient que grâce à leur conjonction avec le centre universel, qu'elles étaient toutes tributaires et dépendantes de l'Empire du Milieu, prétention qui a si fort étonné les peuples occidentaux dans leurs rapports avec le grand Empire de l'Extrême-Orient, mais qui n'était que le corollaire d'un faux principe.

Telles sont en gros les idées diverses, les unes justes, les autres évidemment fausses qui se trouvent au fond de la civilisation chinoise pour ce qui a trait à la religion. Évidemment, comme toute chose en ce monde, elles se sont développées, elles ne sont pas sorties toutes faites du cerveau du premier descendant de la Terre et du Ciel, ou du premier homme, mais elles existaient déjà à une antiquité très lointaine, comme le noyau autour duquel se sont étendues les couches secondaires des coutumes subséquentes. Nous allons retrouver ces mêmes idées en Égypte, dans l'Égypte des Pharaons, dès que nous pouvons reconnaître les faits et les idées qui constituent ce qu'on appelle l'histoire.

A une époque primitive, les Égyptiens considéraient la vallée du Nil comme le monde entier : c'était pour eux que le soleil se levait chaque matin à l'Orient, qu'il parcourait sur sa barque toute la distance de l'Orient à l'Occident. L'Égypte, c'est-à-dire tout le monde, la *terre entière* pour les Égyptiens, était sortie de l'abîme primordial : c'est là une différence assez grande avec les idées chinoises ; mais dès qu'elle est sortie des eaux et illuminée par l'astre du jour, le soleil remplit exactement le même rôle que le ciel des Chinois ou, pour mieux m'exprimer, le *Nou*, ou abîme primordial, est le ciel même des Chinois, car il est appelé le *père des pères des dieux* et c'est

Digitized by Google

lui qui est censé avoir donné naissance à tous les êtres. Le soleil ou Râ avait été le père de la première famille établie en Égypte, ou tout au moins de l'une des premières familles qui s'étaient assises dans la vallée du Nil : il n'avait point détrôné ce *Nou* qui était resté perdu dans le lointain des âges, il n'en était même que la manifestation radieuse. En Égypte, soit qu'il y ait eu abondance de légendes, soit que ces légendes n'aient pas subi l'action d'un esprit vigoureux qui les ait synthétisées, nous rencontrerons plusieurs explications des mêmes phénomènes; ces explications ont saisi certain côté particulier du même phénomène en négligeant les autres, mais elles peuvent parfaitement se ramener à un même principe. En outre, l'Égypte avait un esprit plus progressif dans ses idées que la Chine, elle s'est moins immobilisée que le Céleste Empire et a réussi à s'élever au-dessus des conceptions purement naturalistes : c'est un point qui lui est acquis, s'il est à son avantage.

Le soleil ou le dieu Râ se perpétua dans la famille solaire dont le Pharaon qui présidait aux destinées de la vallée du Nil était la personnification terrestre. On rendait au Pharaon régnant les mêmes honneurs que l'on rend encore aujourd'hui au Fils du Ciel, des honneurs que nous rendons toujours à la Divinité dans nos cultes chrétiens. Cela n'empêchait point que les habitants de la vallée du Nil ne connussent les révolutions politiques, ne supprimassent quand ils le pouvaient l'heureux représentant de la famille solaire sur terre; mais dès qu'un usurpateur avait pris sa place, il revenait à l'ancienne et bienfaisante théorie qui le plaçait au-dessus des hommes, parmi les dieux, et il ressuscitait sans la moindre honte les prérogatives attachées à sa dignité. Ils employaient déjà tous les moyens qu'ont employés plus tard les dynasties qui sentaient le besoin de légitimer aux yeux de leurs sujets, et peut-être à leurs propres yeux, leur accession au trône. Parmi ces prérogatives, l'une des plus importantes était le culte des Ancêtres que l'on rendait aux membres disparus de

Digitized by Google

sa famille, et sur lequel j'aurai l'occasion de revenir plus loin : le Pharaon usurpateur ou créateur d'une nouvelle dynastie, car c'est tout un, se substituait au chef de famille qu'il avait fait disparaître et se croyait obligé de rendre ce culte à tous ses prédécesseurs ou tout au moins aux plus célèbres de ses prédécesseurs ; c'est même par la persistance de ce fait que les égyptologues modernes ont pu en très grande partie reconstituer la liste et la suite des Pharaons qui ont régné sur la vallée du Nil, car les *tables royales* d'Égypte si célèbres parmi eux ne sont ni plus ni moins que des tables funéraires sur lesquelles le Pharaon est représenté rendant le culte des Ancêtres à ceux qui ont eu l'heureuse fortune de régner sur l'Égypte avant lui. Si l'on n'a pas trouvé jusqu'ici une table complète des souverains de l'Égypte, car ni la table d'Abydos, ni la table de Saqqarah ni la *chambre des Ancêtres* de Thoutmès III, ni les divers autres monuments de cet ordre ne sont complets, c'est que les Pharaons régnants se montraient difficiles sur leurs prédécesseurs, ou, plus vraisemblablement peut-être, ils ne citaient que les plus glorieux, ne pouvant, faute de place, les citer tous. C'est ici en effet que l'on voit poindre l'une de ces idées que j'ai déjà exprimées ailleurs, mais qui a sa place marquée dans ce mémoire, parce qu'elle offre une analogie frappante avec ce qui se passait et ce qui se passe toujours en Chine.

Le Pharaon, en tant que chef de la famille solaire, devait le culte des ancêtres à ses prédécesseurs, quels qu'ils eussent été; mais il devait aussi aux plus glorieux d'entre eux un culte spécial qui consistait dans la glorification de leurs hautes œuvres, afin que cette glorification fût une retentissante leçon pour les générations vivantes et futures. Dans ce culte pharaonique, le Pharaon était le grand prêtre : il officiait seul dans les temples élevés à cet effet, temples bâtis en briques le plus souvent à mesure que l'on remonte vers les premières dynasties, en pierre par la suite, surtout sous la XVIIIe et la XIXe dynastie qui nous ont légué les

Digitized by Google

monuments grandioses de l'architecture égyptienne. De l'Ancien Empire, en effet, il ne nous est parvenu qu'un seul temple à peu près intact, celui que l'on appelle d'ordinaire le *temple de granit rose,* élevé à peu près certainement par l'un des constructeurs des grandes pyramides de Gizeh et qui est sans doute le plus ancien témoignage du culte dont il est ici parlé. L'on y a trouvé les statues du pharaon Khafrâ en diorite, et quoique ce temple se trouve non loin du grand Sphinx et des grandes pyramides, l'on ne peut un seul instant songer à une destination funéraire proprement dite, puisque ce Pharaon avait son temple du *double* tout près de la seconde pyramide. Du Moyen Empire nous ne possédons aucune relique de temple, sinon certaines pierres employées depuis dans la construction des autres temples élevés sous le Nouvel Empire Thébain; mais ces pierres suffisent à nous montrer que les constructeurs de ces temples, les Pharaons les plus puissants des dynasties du Moyen Empire, avaient élevé les édifices dont il est question en l'honneur de leur propre nom, sinon de leur propre divinité. Sous le Nouvel Empire Thébain, la chose devient d'une évidence palpable, car nous avons encore quantité de temples avec leurs inscriptions qui nous attestent le but de ces édifices. Depuis la Basse-Égypte jusqu'aux confins de la Nubie, la vallée du Nil est parsemée de monuments grandioses ou de petites dimensions, qui sont la preuve éclatante du culte pharaonique en Égypte. D'abord ces édifices ont été élevés pour y raconter les exploits des plus illustres des conquérants égyptiens, de Séti Ier, à Abydos, à Gournah et à Redesieh, de Thoutmès Ier et de la reine Hâtschopset à Déir-el-Bahary, de Ramsès II au Ramesséum, de Thoutmès III et de Ramsès III à Medinet Habou, etc.; de même à Karnak et à Louqsor, de même surtout dans la Nubie où les Pharaons constructeurs élevaient à leur propre gloire ces édifices gigantesques destinés à terrifier les simples populations de la Nubie autant qu'à leur montrer la puissance et la richesse égyptiennes. Ces temples ont deux aspects fort

Digitized by Google

différents dans leurs parties décoratives, l'aspect héroïque et l'aspect funéraire, dont le mélange a si fort étonné les historiens de l'art jusqu'à présent. L'un et l'autre étaient combinés de manière à rappeler aux yeux de la foule et de la postérité la mémoire de la vie terrestre et de la vie élyséenne des grands pharaons égyptiens : c'est pourquoi Ramsès III se faisait représenter dans son *harem*, caressant ses femmes, comme il se faisait voir terrassant les ennemis envahisseurs de l'Égypte, comme il se montrait en Osiris, c'est-à-dire en tant que momifié et frère du souverain des morts Osiris. A ce culte se rattachent les sacrifices humains que le roi y exécutait lui-même, sacrifices humains longtemps conservés en Chine dans le culte impérial et qui ne subsistèrent en Égypte qu'en raison de leur ancienneté. Ces temples étaient élevés en second lieu en l'honneur des fondateurs de famille pharaonique, Râ-Amon, Osiris, Phtah, etc., suivant les lieux, les siècles et les familles : le Pharaon y sacrifiait les victimes humaines à *son père*, de quelque nom qu'il s'appelât, tout comme le *Fils du Ciel* sacrifie chaque année au Ciel et à la Terre, les deux ancêtres de sa famille et de l'Empire Chinois.

Le culte des Ancêtres était aussi en Égypte le même qu'en Chine. La famille, dans la vallée du Nil, était absolument constituée de la même manière que dans l'Empire du Milieu. Tout y était organisé pour assurer le pouvoir et l'autorité du chef de la famille, honoré comme un être supérieur qui veillait à l'heureuse fortune de sa descendance, qui venait à son secours dans les mauvaises heures, que l'on devait invoquer dans les moments critiques : ceux de mes lecteurs qui connaissent le papyrus moral de Boulaq n° IV, tel que je l'ai traduit dans cette *Bibliothèque* ou l'histoire de l'*Évolution des idées morales dans l'Égypte ancienne*, savent à quoi s'en tenir sur ce sujet. Le fils aîné recevait par droit de succession l'autorité du père qui était parti pour l'autre monde, et dans chaque famille il en était ainsi. Le Chinois garde précieusement le souvenir et l'âme de ses ancêtres

Digitized by Google

dans ces tablettes ancestrales qu'il amasse avec soin et place dans l'une des plus belles salles de sa maison : les stèles jouaient en Égypte primitivement le même rôle que les tablettes en Chine de tout temps, et le moraliste du papyrus de Boulaq recommandait d'ériger soigneusement les *témoignages* des actions filiales. La stèle, comme la tablette chinoise, contenait primitivement tous les titres particuliers qui avaient en quelque sorte constitué l'état civil du défunt. De même certains jours de fêtes étaient spécialement consacrés à honorer la mémoire des défunts, et quoique la relation des calendriers chinois et égyptien ne soit pas encore suffisamment établie, cependant tout concourt à établir que les fêtes des morts avaient lieu en Égypte aux époques mêmes auxquelles elles sont toujours célébrées en Chine.

Les phénomènes de la nature, les plus faciles à observer comme d'autres plus compliqués, sont l'occasion en Chine de fêtes populaires en l'honneur des morts : les mêmes phénomènes, ou à peu près, étaient aussi en Égypte une cause qui rappelait aux vivants le souvenir des morts : ainsi les phénomènes lunaires, la *fête du mois*, du *demi-mois*, la fête de la *grande année*, de la *petite année*, du *feu nouveau*, etc. Les phénomènes solaires étaient ainsi mélangés aux phénomènes lunaires. D'autres jours étaient spécialement marqués pour les cérémonies de ce culte, comme la fête de l'apparition du dieu Min, celle de la navigation, etc. : il est malheureux que nous ne puissions savoir à quoi elles correspondaient, et la découverte de quelque rituel funéraire complet, expliquant toutes les cérémonies qu'on accomplissait dans les coutumes funèbres pratiquées en Égypte, nous en apprendrait bien long sur ces questions, mais il est plus que vraisemblable que si on parvient à les comprendre et à les expliquer, on trouvera de grandes ressemblances avec les fêtes correspondantes en Chine[1]. La piété filiale en

1. Je sens tout le premier que ces paroles auraient besoin d'une

Digitized by Google

Égypte était en aussi grand honneur qu'en Chine : elle se résumait en un seul mot: l'obéissance. Le scribe qui a écrit le petit traité moral connu sous le nom de *Papyrus Prisse* a fait à la fin de son œuvre un éloge dithyrambique de l'obéissance: c'est par elle que le fils récompense le père des soins que celui-ci a pris de son enfant, c'est elle qui fait ressembler le disciple à un dieu, c'est elle qui assure la continuité des bonnes grâces du Pharaon dans la même famille, c'est elle qui affermit les liens de la famille en faisant passer aux mains des enfants les préceptes salutaires reçus des ancêtres par le père. Il est clair que les conclusions pratiques et particulières que l'on connaît plus spécialement sous le nom d'actes de piété filiale se tirent naturellement de ces prémisses. L'un de ces actes est souvent mentionné sur les monuments égyptiens, c'est le soin que devaient prendre les enfants de la sépulture de leurs parents. Il est vrai qu'on ne trouve cet acte mentionné que pour les plus grands seigneurs de l'Égypte aux temps de l'Ancien et du Moyen Empire ; mais je n'ai nul doute que le reste de la population égyptienne ne se conduisît exactement de la même manière en cette occurrence.

Au lien familial se rattache l'amour des Chinois pour le pays où ils sont nés, pour le village même où reposent leurs parents, si bien que tout Chinois qui meurt sur une terre étrangère se fait rapporter en son pays après sa mort. En était-il de même en Égypte ? Nul document ancien ne permet de répondre affirmativement à cette question, et d'ailleurs le monde connu des Égyptiens ne saurait entrer en comparaison avec le monde connu des modernes. Cependant les armées égyptiennes allaient chaque année, ou à peu

démonstration détaillée ; mais l'espace qui m'est accordé est tellement restreint que je ne peux aucunement penser à faire cette démonstration qui comporterait une étendue à laquelle je ne puis songer un seul instant. Je ne puis qu'énoncer la thèse.

Digitized by Google

près, guerroyer en Syrie ou dans le Soudan actuel: sans doute bien des Égyptiens, même de hauts fonctionnaires ou de grands officiers, devaient trouver la mort dans ces expéditions lointaines et il semble bien conforme aux coutumes égyptiennes qu'on ne devait pas laisser les cadavres en terre étrangère sans leur avoir rendu ces derniers honneurs qu'on ne pouvait guère rendre qu'en Égypte. Nous avons les tombeaux de nombreux grands officiers ou fonctionnaires qui nous content tout au long leurs campagnes à la suite de Sa Majesté: il serait bien étonnant que, tous, ils eussent échappé à la mort sur le champ de bataille, et cependant leurs momies furent déposées dans les nécropoles égyptiennes. Mais ici un fait se présente à nous, qui nous permet de conclure dans le sens affirmatif. Le Pharaon Rasqenen de la XVIIe dynastie fut tué au cours d'une bataille qu'il livra à des ennemis, vraisemblablement aux Hiqsos : son cadavre fut emporté loin du théâtre de l'action qui devait sans doute se trouver au Nord-Est de l'Égypte et on l'a retrouvé à Thèbes parmi les momies royales cachées dans le puits de Déir-el-Bahary. Si nous descendons plus près de nous, nous voyons qu'à l'époque chrétienne, dans les *Actes des martyrs*, l'un des plus grands soucis des héros de ces actes, c'est que leur corps soit ramené en leur village, si éloigné que soit le lieu de naissance du lieu de la mort, et naturellement il se trouve toujours quelqu'un qui se charge de faire arriver le cadavre à destination. Ceci nous explique la raison de ces étiquettes en bois ou en papyrus qu'on a trouvées naguère en si grand nombre et qui étaient la preuve qu'on avait remis au patron d'une barque le cadavre de tel ou tel défunt qui devait être déposé en tel ou tel lieu.

La Chine nous montre encore que l'Empereur, le *Fils du Ciel*, décrète la canonisation de tel ou tel membre de la société en le proposant à l'admiration et à l'imitation de la postérité. Aux plus fortunés on rend un véritable culte dans des temples bâtis pour ce but; aux plus humbles on se con-

Digitized by Google

tente d'élever des portes d'honneur ou d'autres semblables trophées. L'Égypte possédait aussi une coutume à peu près semblable. Le Pharaon, s'il était content des loyaux services de l'un de ses sujets, c'est-à-dire d'un officier quelconque ayant passé sa vie dans les charges administratives, sacerdotales ou militaires, lui accordait, cela dès les plus anciennes dynasties, l'honneur, le grand honneur d'une maison spéciale, appelée *maison d'éternité*, c'est-à-dire d'un tombeau où ses descendants allaient lui rendre le culte funéraire et le remercier d'avoir su élever leur famille au-dessus du vulgaire par cette insigne faveur obtenue du Pharaon. Cet honneur d'un tombeau ainsi obtenu était la reconnaissance légale et authentique des mérites du bénéficiaire, c'est-à-dire la *canonisation* de l'homme qui l'avait obtenu, au sens général de ce mot.

Le tombeau était primitivement particulier : ce ne fut que sous le Nouvel Empire Thébain, c'est-à-dire vers la XVIIe dynastie, que le tombeau particulier devint tombeau de famille : je l'ai déjà démontré ailleurs. Il y avait sans doute divers degrés dans la concession du tombeau; ces degrés, personne ne les a signalés jusqu'ici, on les signalera sans doute tôt ou tard. Ce que je dois affirmer ici, c'est qu'un petit nombre d'hommes ou même de familles obtinrent ce grand honneur, et que les autres Égyptiens vivant dans la vallée du Nil se faisaient enterrer dans la cour ou dans l'intérieur de leurs maisons, comme en Chine très primitivement.

Peut-être, dans la concession du tombeau, la concession d'une stèle était-elle encore plus enviée. Ce qu'il y a de certain, c'est que la stèle avait primitivement la forme d'une fausse porte, comme on dit ordinairement de nos jours : serait-il trop osé de rapprocher la forme de cette stèle, c'est-à-dire la forme d'une porte, de ces portes d'honneur qu'on élève encore en Chine à certains personnages avec le concours de l'autorité impériale? Souvent, cette stèle dans les

Digitized by Google

plus anciens temps ne contenait aucune inscription : plus tard on la couvrit des titres d'honneur qu'avait possédés le défunt, si bien qu'elle put lui servir de carte d'identité près de la postérité et aussi dans l'autre monde où il se rendait : c'est pourquoi je l'ai comparée aux *tablettes* de la Chine.

Un dernier trait de ressemblance générale entre la civilisation chinoise et celle de l'Égypte, c'est que dans les deux pays l'inhumation ou l'enterrement proprement dit, quand il avait lieu, pouvait se faire longtemps après la mort. C'est la coutume en Chine de garder les cadavres de longs mois avant de célébrer la cérémonie des funérailles : ce devait être aussi la coutume en Égypte toutes les fois que la concession du tombeau n'avait lieu qu'*in extremis* ou même après la mort du défunt; ce fut certainement le cas pour les momies que l'on transportait d'un lieu dans un autre, et spécialement pour la momie gréco-égyptienne que Félix Cailliaud présenta au cabinet des médailles du Roi vers 1830, et qui se trouve maintenant à la *Bibliothèque Nationale.* Cette momie fut enterrée dix mois après la mort du personnage momifié.

Et maintenant que j'ai fait observer les ressemblances dans la civilisation générale, je dois énoncer les traits particuliers où cette ressemblance paraîtra encore plus extraordinaire.

II

L'homme, sur toute la surface de la terre, a une peur instinctive de la mort; cette peur existait en Égypte comme en Chine, mais les esprits forts se montraient supérieurs à cette crainte en Chine comme en Égypte. Il est de mode aujourd'hui en Chine d'offrir un beau cercueil à quelque parent vénéré : en Égypte, si l'on en croit Hérodote, les riches Égyptiens se faisaient apporter à la fin de leurs festins une

Digitized by Google

réduction du cercueil et de la momie, la faisaient passer devant les convives et s'invitaient les uns les autres à être joyeux, puisque tôt ou tard il fallait mourir. Certaines poésies chinoises ressemblent fort à certains chants célèbres en Égypte, connus sous le nom de chants des harpistes. C'est là sans doute un trait que l'on retrouverait chez tous les peuples ayant eu une civilisation très avancée, partout où certains hommes avaient déjà des idées supérieures.

Quoi qu'il en soit, l'heure de la mort réunissait autour du lit funèbre du moribond tous les membres de la même famille, en Égypte comme en Chine : on les faisait venir de fort loin, s'il faut en croire les Vies des moines célèbres où non seulement les moines se réunissent autour de leur Père mourant, mais où des villages entiers accourent pour assister aux derniers moments de celui qui va passer de vie à trépas. En Chine, il est d'usage de placer le malade sur un lit spécial où il rendra le dernier soupir : nous trouvons un exemple de cette façon d'agir dans le récit de la mort de saint Antoine, car cet anachorète se fait descendre de son lit et placer sur un lit de cendres afin d'exhaler son dernier soupir. A peine la mort a-t-elle eu lieu, qu'en Égypte comme en Chine éclataient des lamentations perçantes, où les voix des femmes dominaient : aujourd'hui encore la chose a toujours lieu. Les idées exprimées sont les mêmes dans les deux pays : en Chine, un fils dit en s'adressant à son père qui vient de mourir : « Mon père, pouvez-vous vous permettre de partir en me laissant en arrière, moi qui ne suis pas encore un homme ! » une femme dit à son mari : « Mon mari, pouvez-vous vous permettre de partir ! Les sombres régions vous feront du mal ! » Dans l'Égypte ancienne, la femme d'un certain Horemheb lui disait : « Eh ! quoi, tu me laisses et tu t'en vas ! » Certains chants des harpistes parlent des sombres régions dans des termes analogues. Dans l'Égypte moderne, les paroles usitées en pareil cas sont analogues, quand ce ne sont pas exactement les mêmes. La fermeture des yeux et de la bouche se

Digitized by Google

faisait dans les deux pays par le plus proche parent, par son disciple favori, s'il s'agissait d'un moine. Les signes extérieurs du deuil étaient les mêmes dans les deux pays ; on fermait les boutiques, on éteignait le feu et, quand on sortait du deuil, on allait quérir chez les voisins les charbons nécessaires pour allumer à nouveau un feu nécessaire à la vie, on se revêtait d'habits grossiers, on se jetait de la cendre sur la tête.

En Chine, l'un des premiers actes qui suit la mort consiste à laver le cadavre avec de l'eau qu'on achète à une fontaine quelconque, c'est-à-dire pour laquelle on jette dans la fontaine quelques pièces de monnaie. Je ne pourrais dire si la même coutume existait dans l'Égypte ancienne ou dans l'Égypte chrétienne : nous n'avons qu'un petit nombre de renseignements à ce sujet, et un assez grand nombre d'opérations différentes était caché sous un seul mot : *curare cadaver*. En quoi consistait chacune de ces opérations diverses, c'est ce qu'il n'est pas possible actuellement de spécifier avec détails ; ce qu'on sait par l'examen des cadavres momifiés, c'est que ces cadavres avaient dû être lavés et rasés pour la plupart. Ces deux opérations se font toujours dans l'Égypte contemporaine : si l'eau n'est pas achetée en Égypte comme en Chine, elle est parfumée dans les deux pays et on lave le cadavre avec grand soin.

Cette opération faite, on procédait à l'habillement des cadavres en Chine. Sur ce point, il semble d'abord que la momification des cadavres usitée en Égypte dût exiger un ensemble de coutumes différentes. Cependant à l'examen il ressort clairement que certaines de ces coutumes étaient analogues ou presque semblables. Les Chinois riches font préparer pendant leur vie les vêtements dont on doit revêtir leurs cadavres après la mort, les enfants font présent à leur père ou à leurs ancêtres, le cas échéant, de la robe de *longue vie* au jour anniversaire de la naissance ; en Égypte, on allait encore plus loin dans la même voie : non seulement on pré-

Digitized by Google

parait pendant la vie les vêtements et l'ameublement en général du tombeau, mais il semble bien qu'il était de règle qu'on se servît pour la mort d'habits portés pendant la vie, comme de chaussures, de perruques, etc. C'est d'après ce principe qu'était meublé tout le tombeau en général. Il n'est pas jusqu'à la forme de certains vêtements qui ne soit à peu près la même en Chine et en Égypte. Si l'on veut comparer les dessins que donne de ces vêtements M. de Groot dans son premier volume et la tunique rapportée en France par la *Commission d'Égypte* au commencement de ce siècle, on pourra se convaincre qu'il n'y a pas grande différence entre les habits de la mort dans le Céleste Empire et dans la vallée du Nil. Ces habits devaient être d'une certaine couleur déterminée par l'usage, et plus anciennement par la tradition : sous ce rapport le formalisme de l'Égypte valait bien celui de la Chine.

Quand le cadavre est habillé on le dépose, en Chine, dans la principale salle de la maison sur un lit de parade et on allume un cierge devant lui, puis on dépose sur une petite table une série d'aliments dont on suppose qu'il peut avoir besoin. En Égypte, quand la momification était complète, on ramenait la momie dans sa maison, on la plaçait sur un lit d'apparat en attendant que le jour des funérailles solennelles fût arrivé; allumait-on des lampes en présence du cadavre? c'est ce qu'il est permis de supposer en voyant le soin que l'un des propriétaires des grands tombeaux d'Asiout prend de bien spécifier le luminaire qui sera employé dans les fêtes rendues à son *double*. D'ailleurs, ce qui précède ne pouvait guère regarder que les heureux de la terre : l'immense troupeau du vulgaire, tous les malheureux attachés au sol ou à certains lieux, même à certains maîtres, les esclaves en un mot et tous les déshérités de la fortune ne pouvaient jouir après la mort d'un autre sort que leur vie durant. On devait se hâter d'accomplir les rites principaux et les faire disparaître le plus tôt possible. Nous ne savons malheureusement

Digitized by Google

rien sur ce sujet, et il est peu probable qu'on en sache jamais quelque chose; toutefois il est permis, par ce qui se passe aujourd'hui, de conjecturer ce qui avait lieu autrefois et de penser que les coutumes de la Chine et de l'Égypte, pour cette catégorie de défunts, étaient à peu près identiques, puisqu'elles le sont encore. Plaçait-on la table munie d'aliments devant le cadavre? Il est permis de penser que sur ce point les usages de l'Égypte différaient de ceux de la Chine, soit à cause de la différence des climats, soit à cause de la différence des doctrines produite par la différence des temps. La doctrine de la survivance de l'âme n'est pas l'une de ces doctrines qui soit née toute faite du cerveau qui l'imagina : le *double* ou l'âme, car c'est ici tout un pour ce qui nous occupe, n'étaient pas donnés à tout le monde : le Pharaon avait trois âmes parce que c'était le Pharaon, le membre de la famille solaire qui résidait sur terre; les autres grands personnages n'en avaient qu'une, et je crois bien que le menu peuple ne devait pas en avoir, tout d'abord parce qu'il vivait d'une vie terre à terre et que, dans ses actes, rien ne manifestait l'influence d'une puissance supérieure. Les Musulmans croient toujours que les femmes, êtres inférieurs, n'ont pas d'âme, l'âme étant le propre du sexe fort. En Égypte, le *double* d'abord, l'âme ensuite étaient le propre des riches et des puissants. Le *double* mourait avec le corps, il fallait le ressusciter pour lui donner la seconde vie, et il ne pouvait être ressuscité que grâce aux opérations magiques que faisait le *grand lecteur*, l'homme au rouleau, le *qerheb* que nous voyons agir dans les funérailles : celui-là seul qui pouvait entretenir près de sa personne un grand lecteur, un *qerheb*, pouvait ressusciter après les longues cérémonies des obsèques de première ou de seconde classe. Le commun des mortels allait pourrir ou se dessécher dans la terre, et tout était dit. Peu à peu, à mesure que la civilisation se propagea et étendit ses rameaux, les hommes bénéficièrent en plus grand nombre d'un *double* ou d'une âme, parce qu'ils furent

Digitized by Google

à même de payer en nature ou autrement les officiants des funérailles et de s'assurer ainsi les services de ces personnages puissants qui pouvaient à leur gré accorder une seconde vie à ceux qui les payaient bien. Cette doctrine de l'Égypte dut évidemment influer sur les usages : aussi les trouvons-nous différents des coutumes chinoises. Toutefois, je ne doute pas que primitivement la Chine n'ait connu ces diverses catégories d'êtres humains : seulement ici, la Chine n'a pas conservé le souvenir de ces croyances primitives, tandis que l'Égypte les a gardées précieusement. Nous allons bientôt avoir l'occasion de voir que pour d'autres cas, c'est la Chine au contraire qui a gardé les croyances primitives. Les Égyptiens n'avaient donc pas encore besoin de placer devant le cadavre une table couverte de mets : le moment n'était pas encore venu où cette table serait utile au défunt; il viendra, et nous verrons que certaines tables étaient copieusement servies.

C'est ici le lieu de parler d'une coutume chinoise qui peut nous sembler bizarre et extraordinaire, mais dont nous ne pouvons douter, car elle existe toujours. Quand la nuit vient, on allume le cierge devant le cadavre, et les membres de la famille montent sur le haut de leurs maisons appelant à grands cris l'âme du mort qu'ils croient venir errer autour de la demeure terrestre; la lumière lui indiquera sa voie, les appels lui feront entendre qu'on la prie de revenir dans le corps qu'elle animait, les cris repousseront les mauvais esprits qui s'opposeraient à son retour. C'est là une de ces croyances primitives et grossières par lesquelles ont dû passer toutes les nations civilisées et qui accuse déjà un avancement assez grand dans les idées de la civilisation. Rien ne peut nous amener à croire au premier abord qu'il en ait été de même en Égypte; il faut connaître à fond les mœurs de l'Égypte moderne, ou avoir été témoin par un heureux hasard de quelqu'une des coutumes funèbres, pour pouvoir supposer que si le sens de ces coutumes est aujourd'hui méconnu, il a

Digitized by Google

cependant été tel autrefois. Dans l'Égypte moderne, à peine quelqu'un est-il passé de vie à trépas, que les membres de sa famille se jettent sur le cadavre et l'appellent à grands cris, en se servant devant les noms qu'on lui donne de l'interjection si caractéristique dont on fait précéder le nom de la personne appelée. Si on l'appelle, pourquoi l'appelle-t-on, sinon parce que primitivement on devait croire qu'il pouvait revenir à la vie? Dans les œuvres de l'Égypte chrétienne, dès qu'un moine célèbre, le chef de la famille monacale, est mort, ses enfants spirituels se jettent sur le cadavre en faisant entendre des cris et des appels pressants : « O notre père, tu nous laisses orphelins! en vérité une grande colonne de la foi est tombée aujourd'hui ! etc. » Pourquoi ces cris ? Dans l'Égypte ancienne, j'ai déjà cité les paroles de lamentations des fils et de la femme : pourquoi ces lamentations ? sinon parce que la croyance était implicite au fond du cœur que le défunt pouvait être rappelé à la vie. Seulement quand il s'agit des lamentations des fils et de la femme dans l'Égypte ancienne, ou des moines dans l'Égypte chrétienne, elles ont pris une forme littéraire, tandis que chez le peuple de l'Égypte moderne la forme est simple comme la pensée qu'elle énonce. Me trouvant un jour dans la province de Bénisouef, au petit village de Bahah, je fus éveillé au matin par des cris stridents, revenant à intervalles égaux, et qui étaient si aigus que je ne pus les comparer qu'au grincement d'une brouette dont l'essieu n'a pas été graissé depuis longtemps. Ces cris, je demandai à mon hôte qui avait pu les pousser et à quelle occasion : il me répondit que la nuit quelqu'un était mort dans le village, et que si cela m'intéressait, je pourrais être témoin de la procession funèbre sur laquelle je l'interrogeais, car elle recommencerait de nouveau vers neuf heures du matin. En effet, à cette heure, les mêmes cris frappèrent mes oreilles et je vis une troupe de femmes faire le tour du village en plusieurs rangs, en poussant ces cris stridents qui m'avaient éveillé. Vêtues de leur longue robe bleue qui descendait

Digitized by Google

jusqu'à leurs pieds nus et traînait dans la poussière, le visage presque voilé dans les plis de leur coiffure ramenés pardevant, elles allaient en cadence, un mouchoir à la main, et à chaque fois qu'elles poussaient leurs cris elles frappaient leurs visages de ce mouchoir, comme si elles eussent voulu chasser quelque insecte importun. Je me contentai sur l'heure d'enregistrer ce fait au nombre des coutumes bizarres que j'avais trouvées fréquentes en Égypte : mon esprit n'était pas alors tourné vers la recherche et l'explication des usages populaires. Depuis mon retour en France, j'ai beaucoup réfléchi, non pas seulement à la procession funèbre des femmes de Bahah, mais à une foule d'autres choses qui n'ont qu'un lointain rapport avec les usages de ce petit village perdu de l'Égypte. Je suis de ceux qui croient que pas une coutume, pas une habitude, pas un acte réfléchi n'existe sans qu'il ait une cause consciente ou non. Cette cause, on a pu l'oublier dans la suite des siècles, les maintient; et l'usage continue toujours, surtout quand la coutume a trait aux funérailles, car les usages mortuaires sont les plus tenaces, parce qu'ils s'adressent non pas au raisonnement, mais au sentiment. Or, parmi les superstitions les plus répandues dans le monde entier, dans tous les temps et chez presque tous les hommes, est la persuasion que l'âme, après la séparation d'avec le corps, continue de demeurer errante autour de la maison ou des lieux où s'est écoulée sa vie terrestre : la théologie catholique qui se croit supérieure aux superstitions humaines admet parfaitement que l'âme peut revenir faire son purgatoire dans les lieux où elle a péché, et les récits populaires, dans les contrées encore foncièrement imbues des idées chrétiennes, mettent fort souvent cette croyance en action. J'y vois, pour ma part, un reste de la croyance que l'âme pouvait se réunir au corps, ou du moins le cherchait, avant d'entreprendre le dernier voyage aux sombres bords, comme a dit le poète. Une autre croyance universelle aussi est que l'âme, en ce moment de son existence,

Digitized by Google

est en en butte à la haine de tous les malins esprits qui cherchent à la saisir et à la dominer. Les anciens Égyptiens prévoyaient le cas en munissant l'âme de toutes les formules magiques pouvant lui éviter ce sort, en repoussant les esprits malins; les moines et les grands personnages de l'époque chrétienne ne parlaient qu'avec terreur de toutes les puissances monstrueuses répandues sur la route que devait suivre l'âme voyageuse avant d'arriver au tribunal suprême. Or, l'un des moyens les plus efficaces pour éloigner les mauvais esprits dans toutes les superstitions populaires, c'est de pousser des cris stridents qui les font fuir et disparaître : les femmes de Bahah, consciemment ou inconsciemment, je ne sais, faisaient fuir les esprits mauvais de l'enceinte du village, en faveur de l'âme qui errait autour de la demeure qu'elle avait occupée conjointement avec le corps. Il est bien plus probable cependant qu'elles ne connaissaient plus la raison de leur funèbre procession et qu'elles remplissaient automatiquement les rites en usage. Je pourrais citer ici plusieurs autres faits qui mèneraient à la même conclusion : je les ai recueillis en Égypte presque au hasard ; un voyage nouveau dans la vallée du Nil fait dans les conditions où je le pourrais faire actuellement me donnerait sans doute d'autres résultats que ceux que j'ai obtenus pendant mon premier séjour.

L'une des coutumes ordinaires en Chine est que l'on choisisse un tombeau en de certaines conditions, du moment que l'on n'enterre plus les morts dans l'enceinte de leurs maisons. Ce tombeau n'est choisi qu'après bien des hésitations par un homme dont pareille recherche constitue le métier et qu'il faut payer. Rien ne nous autorise d'après les monuments écrits de l'Égypte à croire que pareille coutume existât à un moment donné dans la vallée du Nil, mais lorsqu'on observe la position des tombeaux concédés par le Pharaon, on ne peut guère douter qu'il n'en ait été ainsi et que le *qerheb*, l'homme au rouleau, ou l'un de ses confrères,

Digitized by Google

n'ait été appelé à rendre le même service aux défunts que le géomancien chinois.

Un autre usage de la Chine se retrouve en Égypte. Le *Fils du Ciel*, comme le Pharaon, récompensait, nous l'avons vu, ses grands et plus méritants officiers par la concession d'un tombeau. Jadis en Chine, il faisait tous les frais de l'enterrement d'un grand officier: plus tard il se contenta d'envoyer des présents. Il en était de même en Égypte; quoique nous n'ayons plus aucun texte pour nous en fournir la preuve, on peut l'affirmer sans crainte, car nous avons une expression qui le laisse clairement entendre. Aussi haut que nous pouvons remonter dans l'histoire égyptienne, nous trouvons que la prière pour les défunts commence invariablement par ces mots: « Que royale offrande soit faite à telle ou telle divinité pour le *double* de telle ou telle personne. » Ces mots peuvent signifier deux choses: à savoir que l'offrande du roi était si belle que les malheureux mortels placés au-dessous de lui ne pouvaient qu'aspirer à une telle offrande, et c'est dans ce sens que je l'ai prise et expliquée au cours de mon *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne;* ou bien que le Pharaon faisait effectivement présent d'une offrande, laquelle était royale par son origine et par son importance. Ce dernier sens paraîtra d'autant plus vraisemblable primitivement que la prière susdite ne se trouve que sur des monuments funéraires accordés par le Pharaon à ceux de ses officiers dont il avait été particulièrement content. Dans la suite, lorsque le tombeau fut devenu une concession à perpétuité faite à une famille, lorsque surtout les idées de la civilisation s'élargirent et atteignirent un plus grand nombre de personnes, le sens initial de la formule se perdit pendant qu'on conservait la formule elle-même.

Les funérailles avaient plus d'une cérémonie analogue en Égypte et en Chine. Elles se terminaient par un sacrifice commun à tous les défunts de la même famille, aux victimes

Digitized by Google

duquel participaient tous les membres de la famille et tous les amis qui avaient pris part à la cérémonie. Les funérailles n'avaient pas en Égypte et n'ont pas en Chine le côté exclusivement funèbre qu'elles ont chez nous avec nos idées chrétiennes : elles avaient tout un côté joyeux et consolant pour ceux que le défunt avait laissés derrière lui. C'est pourquoi le cortège funèbre, s'il comportait une série de pleureuses et de pleureurs à gages, comportait aussi et comporte encore en Chine tout un déploiement luxueux qui était honorable pour la famille. D'ailleurs le mort n'était pas conduit en sa dernière demeure comme en un lieu où on le cachait à la vue des vivants comme un objet de dégoût, « un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue », comme le définit Bossuet : on le conduisait au contraire dans une maison d'apparat, au milieu d'un cortège d'apparat, et dans cette demeure où il allait retrouver toutes les aises et toutes les distinctions de la vie, il menait une vie nouvelle qui n'était sujette à aucun accident tant que la piété des enfants conserverait le souvenir de leurs ancêtres. Les fonctions ordinaires de la vie allaient reprendre pour son *double*, dès que le *double* aurait été ranimé par les paroles et les actions magiques du *qerheb*, et son premier acte serait de prendre possession de sa nouvelle maison et d'y inviter les personnes présentes à participer au repas funèbre, toutes les fois que l'étendue de la tombe le permettrait, ou de leur donner rendez-vous dans sa maison terrestre où il allait se rendre lui-même. Dans les funérailles égyptiennes, le fils aîné jouait un rôle spécial, tout comme le fils aîné en Chine, et l'on peut dire que ce rôle était identique dans les deux pays. Si j'avais l'espace nécessaire pour insister sur quantité de détails des cérémonies funèbres en Égypte et en Chine, je retrouverais des analogies frappantes et des similitudes nombreuses sur la forme qu'on donnait aux cercueils, sur les idées qu'on attachait au couvercle du cercueil, couvercle qui représente le ciel pour les Chinois et sur lequel en Égypte on repré-

Digitized by Google

sentait la déesse-ciel, Nout, étendant ses ailes pour en embrasser le défunt, etc. ; mais il me faut laisser les ressemblances et les analogies les moins importantes pour ne m'attacher qu'aux faits et aux idées les plus importantes par le rôle qu'on leur faisait jouer dans les cérémonies funèbres en Égypte.

L'une des actions principales des funérailles égyptiennes, et aussi des funérailles chinoises en l'ancien temps, était le sacrifice funèbre qui servait à remplir la tombe de toutes les provisions qu'on croyait devoir être agréables aux défunts parce que l'on savait qu'elles leur avaient été désirables pendant la vie. Les Chinois encore actuellement ne manquent jamais de remplir le tombeau de toutes les bonnes choses qu'ils aiment ; il en était de même en Égypte. A toutes les époques de l'histoire de l'Égypte ancienne, la religion des morts a été la caractéristique du peuple égyptien. La conception de la mort telle qu'on se la figurait dans la vallée du Nil ne ressemblant aucunement à celle que nous avons aujourd'hui, il n'est pas étonnant que les usages qui se rapportent aux morts aient été quelque peu différents des nôtres ; pour l'Égyptien, la mort n'était pas la fin de toutes choses ici-bas, ce n'était que la phase commune par laquelle il fallait passer avant d'entrer dans la seconde vie, celle qui ne finissait pas tant que les enfants étaient fidèles au souvenir de leurs parents. Cette seconde vie s'entretenait comme la première, grâce à l'absorption d'une certaine quantité de nourriture : il fallait de toute nécessité que le *double,* lorsqu'il s'éveillerait à la seconde vie, trouvât à sa portée de quoi se sustenter. C'est à quoi pourvoyait la famille en entassant dans le tombeau toutes les provisions qui avaient été chères au défunt. Et non seulement on approvisionnait ainsi le défunt en vivres, « en toutes choses bonnes, pures et douces dont les *Dieux* vivent », ainsi que s'exprime la formule, mais on munissait aussi la tombe de tout ce qui était nécessaire aux aises des heureux défunts, afin qu'ils ne

Digitized by Google

sentissent que le moins possible la transition de la première à la seconde vie. De là le soin avec lequel on mettait dans la tombe égyptienne tous les meubles, toutes les armes, tous les objets d'agrément, en un mot tout ce qui avait été à la disposition du mort pendant sa vie. En Chine, les empereurs des grandes et riches dynasties avaient accumulé toutes les richesses possibles dans les tombes royales qu'ils avaient fait construire en différents endroits de leur vaste Empire ; leurs grands officiers, les riches familles les suivaient de loin et les imitaient d'aussi près que cela leur était possible. Cet usage identique en Chine comme en Égypte amena dans les deux pays un résultat qu'on n'avait guère prévu ou que, si on l'avait prévu, on prenait grand soin de prévenir par tous moyens ; ce fut le pillage des tombes royales ou des tombeaux particuliers. Les hommes, en n'importe quel pays, quand ils sont pressurés par la faim ou poussés par quelque impérieux désir qu'ils ne peuvent satisfaire, ne sont pas arrêtés longtemps par les barrières de la religion, quand ils n'ont qu'à s'abaisser pour prendre à terre ce qui fait leur plaisir et leur bonheur : les Chinois et les Égyptiens formèrent de vastes associations de profanateurs des tombes les plus révérées, parce que c'étaient celles où leur cupidité était le plus aisément satisfaite. Il est bien rare de rencontrer en Égypte une tombe qui n'ait pas été violée à une certaine époque, si cela même est possible, et les grandes découvertes de trésors en ces dernières années n'ont eu lieu que parce que les voleurs n'avaient pas su les trouver : en Chine, toutes les tombes royales des anciennes dynasties ont été pillées.

L'ameublement et l'approvisionnement des tombeaux, avec le luxe qu'on y déployait en Chine comme en Égypte, devaient amener bientôt une sorte d'épuisement et de lassitude ; lorsqu'on dépense presque tout l'avoir d'une famille pour les obsèques d'un défunt, pour l'ornement et l'approvisionnement de sa tombe, il ne reste plus rien aux survivants. Le lendemain des grandes cérémonies où l'on avait

Digitized by Google

déployé tout le faste possible devait être cruel dans la pauvreté, ou tout au moins fort mélancolique dans la médiocrité. Il est vrai que l'acte fait en l'honneur du défunt était un acte de piété filiale au premier chef, et partant très honorable; mais le souvenir est quelque chose qui pâlit bien vite en face des nécessités de la vie. On chercha donc le moyen de se montrer aussi magnifique sans autant s'appauvrir et, quand on cherche bien, on manque rarement de trouver. La Chine trouva le papier : on figura tous les meubles dont on munissait d'ordinaire le tombeau en papier que l'on taillait dans la forme voulue, on simula ainsi des animaux que l'on n'avait point ou que l'on ne voulait point voir passer par la mort au service de l'ancien maître, on brûla le tout et la fumée transporta dans l'autre monde les objets, non pas la figure seulement, mais les objets mêmes que l'on avait figurés en papier. Cette coutume chinoise ne doit pas être très ancienne, et je n'ai nul doute que ce ne doive être un moyen relativement récent employé après d'autres plus anciens pour obtenir le même but. En Égypte, on fit également des objets votifs, mais non en papier; quoiqu'on eût le papyrus sous la main, on préféra la pierre, le bois, la terre, etc. On façonna en bois, en terre cuite, en pierre, parfois on sculpta avec un soin très grand les objets que l'on voulait imiter, on les déposa pieusement dans la tombe et l'on récita sur eux la formule de prière qui *faisait apparaître à la voix* les diverses choses déposées dans la tombe, c'est-à-dire les rendait réelles. De la sorte, le déboursé une fois fait, on pouvait être tranquille, de semblables offrandes n'étaient pas près de finir et ne devaient pas avoir besoin d'être souvent renouvelées. Il est peu probable qu'en Égypte comme en Chine, une pareille méthode de remplacement ou de substitution ait été due à des hommes sur lesquels le devoir exerçait une grande influence. Il est curieux toutefois de constater que les mêmes causes ont amené les mêmes effets dans les deux pays.

Digitized by Google

Cependant en Égypte, la substitution d'objets fictifs pour remplacer des objets réels ne fut jamais aussi ordinaire qu'elle l'est actuellement en Chine : il faut dire à la décharge du Céleste Empire que dix-neuf siècles passés ont pu modifier les usages primitifs ; tandis qu'en Égypte, par l'effet des circonstances politiques et de la conquête chrétienne, les idées ont été détournées brusquement de leur chemin et n'ont pu produire toute la somme de coutumes qu'elles auraient produite. Ce qu'il y a de certain, c'est que le culte funéraire a cessé dès les premiers siècles de notre ère dans la vallée du Nil, quoiqu'il s'en soit conservé certains vestiges jusqu'à nos jours, tandis qu'il a continué jusqu'à notre époque dans le Céleste Empire. La substitution des objets d'offrande avait sans doute été précédée par la substitution autrement importante d'objets votifs pour remplacer des personnes vivantes. Tout le monde sait que l'un des usages les plus invétérés parmi les coutumes funèbres dans les pays peu civilisés est le suivant : lorsqu'un chef important par ses richesses meurt, une grande partie de sa domesticité, ou quelquefois sa domesticité tout entière est immolée sur sa tombe ou le suit volontairement dans la mort. L'histoire de Chine contient quantité d'exemples semblables où certaines femmes et certains membres de la domesticité du Fils du Ciel allaient rejoindre dans la tombe leur impérial maître, afin de lui servir, par delà la mort, aux mêmes usages que pendant la vie. Cet acte de barbare sauvagerie était regardé comme une action de piété filiale très méritoire, et nous avons encore plusieurs rescrits impériaux le prohibant à mesure que les vraies notions morales s'élèvent en Chine. On y substitua des images en papier ou autre chose que je ne m'attarderai pas à décrire. Cependant du haut en bas de l'échelle sociale, cette coutume s'étendit, grâce à la croyance qu'on rendait ainsi au mort le suprême hommage, et un grand nombre de femmes se firent gloire de se tuer sur la tombe de leur mari, et cela d'autant mieux qu'un rescrit impérial, suprême honneur en Chine,

Digitized by Google

consacrait le dévouement conjugal. Encore aujourd'hui, il n'est pas rare qu'une femme se suicide sur la tombe de son mari, quoique les idées aient beaucoup progressé et que les rescrits impériaux aient défendu ce qu'ils louaient jadis.

Il est impossible de dire actuellement, d'après un texte formel, que l'usage d'immoler la domesticité à la mort du chef de famille, ait été pratiqué en Égypte à l'époque historique; mais nous avons d'autres témoignages qui le prouvent aux penseurs sérieux. Dès l'Ancien Empire, nous trouvons dans les tombeaux quantité de statues, non pas du possesseur de la tombe, mais de gens qui remplissent les offices de la domesticité, comme des porteurs de sacs remplis de graines, des broyeuses de ces grains que d'autres avaient transportés afin de les réduire en farine et d'en faire du pain. Pourquoi avoir mis dans la tombe les statues de ces membres de la domesticité, ou peut-être de quelques-unes des femmes du mari, femmes possédant le secret de l'art de faire certaines préparations culinaires ayant été très agréables au mari ou au maître, sinon parce que la croyance existait que ces statues, grâce à certaines paroles de religion qui les rendraient vivantes, pourraient exercer en faveur du défunt les talents qui lui avaient été délectables pendant la vie? Et pourquoi en être venu à l'expédient de statues pour remplacer les personnes vivantes que l'on précipitait dans la mort avec le défunt, sinon que l'usage avait préalablement existé d'immoler une partie de la domesticité? Tous ceux qui ont quelque teinture d'égyptologie savent qu'à une certaine époque, dès la XVIIIe dynastie, on trouve dans les tombes une quantité parfois phénoménale de petites statuettes en bois, en porcelaine ou autre matière, tenant dans leurs bras croisés sur la poitrine des instruments d'agriculture, notamment une houe, et qu'on appelle *répondants, ouschabti*. Lorsqu'on avait récité la formule sur ces statuettes, elles s'animaient et répondaient à l'appel de celui qui en avait besoin dans l'autre monde pour faire les travaux

Digitized by Google

d'agriculture que nécessitaient d'abord le service du Dieu et ensuite les épreuves du voyage vers Osiris. Toutes ces statuettes ont la forme de momie, d'une momie armée des instruments nécessaires à la fonction qu'elle doit remplir dans l'autre vie. Or, est-il d'usage de représenter quelque chose qui n'ait jamais existé? J'entends bien qu'on peut objecter la manière dont on crée quelque chose de non existant avec des parties existantes, et que les Égyptiens, tout en n'ayant jamais à aucune époque historique ou préhistorique vu de momies tenant des instruments d'agriculture, houe, sac à semences, etc., ont parfaitement pu faire ces statuettes, parce qu'ils avaient vu des momies, des houes et des sacs à semences; mais je peux répondre, tout d'abord, que la chose n'est pas probable, ensuite que l'idée d'envoyer des statuettes remplir des offices funéraires n'a pu venir qu'en suite d'un autre usage envoyant des hommes, parce qu'une pareille marche ascensionnelle est conforme à ce que nous connaissons historiquement des voies de l'esprit humain. En effet, cet usage ne date pas seulement de la XVIIIe dynastie, il est conforme à ce qu'on faisait dans l'Ancien Empire, car ces *répondants* n'offrent qu'une variante des statues de broyeuses de grains, de porteurs de semences ou de céréales; et de plus, dans la formule qui animait les statues, il est question de travaux dont, seule, la tradition avait pu conserver l'énoncé, puisqu'ils n'étaient plus pratiqués à l'époque du Nouvel Empire Thébain, car ils indiquent un âge où les habitants de la vallée du Nil devaient rendre leur pays fructifiable, que ce soit l'Égypte ou une autre contrée quelconque. Or, plus nous remonterons vers l'antiquité préhistorique, moins nous trouverons la probabilité et même la possibilité de faire les statuettes dont je parle d'après les données de la nature quant aux parties, la statue tout entière n'étant qu'un produit de l'imagination. L'Égypte comme les autres pays a passé par les phases de l'immolation de la domesticité sur la tombe du maître, et sans doute cette

Digitized by Google

domesticité s'en trouvait heureuse d'abord, parce qu'elle croyait participer à la vie ultérieure du maître, car il ne faut pas oublier que la doctrine de la seconde vie a été tout d'abord une doctrine aristocratique, celui-là seul ayant une âme qui s'était distingué.

Toutes les actions qui précèdent résultaient des coutumes chinoises ou égyptiennes relatives au culte des Ancêtres. Ce culte des Ancêtres, j'en ai déjà suffisamment parlé dans ce court mémoire et je dois m'arrêter ici pour ne pas dépasser les limites qui me sont imposées. Je pourrais ajouter un certain nombre encore assez grand d'autres traits, comme ce qui a rapport aux usages des habits de deuil, de l'emploi de certaines pierres dans la momification en Égypte, des prêtres ou esclaves du *double*, etc. Je ne ferais guère que rendre plus évidente la ressemblance entre les coutumes funéraires chinoises et égyptiennes, mais cette évidence doit commencer à frapper déjà ceux qui me feront l'honneur de me lire, et cela me suffit, puisque je n'ai d'autre envie que d'attirer l'attention sur ce problème historique et philosophique. Et maintenant que conclure de cette similitude et parfois de cette identité? Voudrais-je soutenir qu'à une certaine époque les Égyptiens ont emprunté aux Chinois leurs usages funéraires, ou ceux-ci aux Égyptiens? Nullement, car pour rendre cette thèse simplement probable, il faudrait soutenir en même temps que cet emprunt fut fait avant l'époque historique, et alors se présenteraient de grandes difficultés que je ne me sens pas la force d'aborder en face. Je laisserai sur ce point la liberté au lecteur de conclure ce qu'il voudra, ayant simplement rempli la tâche que je m'étais donnée. Je ne retiendrai que cette conclusion: en Chine comme en Égypte, l'esprit humain a suivi ses voies, et qu'on démontre ou non plus tard que des rapports aient pu exister avant l'époque historique entre la vallée du Nil et le Céleste Empire, il n'en restera pas moins vrai que ces voies de l'esprit humain sont identiques sous toutes les latitudes, car ces usages et ces

Digitized by Google

coutumes funéraires ont fait et font encore partie de la tradition humaine en tous les pays, plus ou moins changés et défigurés, mais identiques au fond. L'habitude de l'homme a pu exiger de lui certaines modifications appropriées au climat ou aux circonstances, mais partout on peut remonter à la source. Cette source me semble unique, c'est tout ce que je veux conclure en ce moment.

La Tremblaye, 4 octobre 1895.

Digitized by Google

SUR LE CARACTÈRE RELIGIEUX

DU

TABOU MÉLANÉSIEN

Par M. L. MARILLIER

Les prohibitions et les interdictions diverses, auxquelles on donne dans leur ensemble le nom de *tabou*, ont atteint en Polynésie et particulièrement aux îles Hawai et en Nouvelle-Zélande, leur plein développement, mais on les retrouve étendues à un nombre de personnes, d'objets et d'actions plus ou moins grand, observées avec une sévérité plus ou moins rigoureuse dans toutes les parties de l'Océanie et jusqu'au voisinage de l'Inde, aux îles Andaman. On comprend sous le nom commun de tabou deux classes d'interdictions de nature différente et qu'il y aurait quelque intérêt à distinguer et à étudier séparément : les unes résultent immédiatement du caractère impur ou sacré (ce sont deux notions à l'origine confondues et qui, comme l'ont montré Robertson Smith et J. G. Frazer, ne se sont que lentement différenciées), des personnes, des lieux, des objets ou des actes, les autres sont volontairement édictées par un chef, par le propriétaire d'une maison ou d'un champ, etc., pour mettre à l'abri de la cupidité ou de la malveillance d'autrui ce qui leur appartient. Certains tabous enfin, tels que ceux qui approprient en certaines tribus la femme à l'usage exclusif de son mari, se trouvent à la limite des deux classes ou plutôt appartiennent à la fois à l'une et à l'autre.

Digitized by Google

On a eu pourtant pour ne point isoler les unes des autres ces classes diverses d'interdictions une très bonne raison, c'est qu'en fait d'étroites analogies les rattachent et parfois semblent les confondre; elles ont même principe et en partie mêmes sanctions, si elles ont, en apparence du moins, dans les sociétés non civilisées des fonctions et un rôle différent. Les unes et les autres ont des sanctions immédiates et d'ordre surnaturel et magique, et des sanctions artificielles, sanctions pénales de diverses sortes, qui peuvent consister en peines afflictives ou en compensations pécuniaires. Pour les tabous, qui appartiennent à la première classe. les sanctions sont le plus habituellement magiques, ou si l'on veut surnaturelles; pour les tabous volontairement imposés, elles sont d'ordinaire pénales. Mais ni les sanctions magiques ne font défaut à ces tabous, qui protègent soit l'ordre public, soit l'intérêt privé du chef et des membres de la tribu, ni les sanctions pénales aux tabous qui résultent directement de la nature même des personnes et des objets qui se trouvent en présence.

Le but de ces tabous, dont le caractère religieux est dès l'abord apparent, est, d'une part, de garantir des contacts nuisibles les êtres dont la santé et la vie importent au salut et à la prospérité de la tribu, les chefs et les prêtres par exemple, des influences dangereuses les actes les plus importants de la vie individuelle, familiale et sociale, et d'autre part de protéger contre l'influence et le contact souvent dangereux de ces personnages puissants, réservoirs de force surnaturelle, que sont les chefs, les sorciers, les prêtres et les membres des associations religieuses secrètes, les êtres faibles tels que les femmes et les enfants, qu'un autre ensemble de règles tutélaires doit, en même temps que les autres membres de la tribu, préserver des périls surnaturels que peuvent présenter la consommation de certains aliments, l'accomplissement de certains actes, le maniement des cadavres et de certains objets.

Le but des tabous volontairement imposés est le même, c'est

Digitized by Google

encore un but de préservation; mais ce qu'il s'agit de protéger ici, ce ne sont plus d'ordinaire des personnes, mais des choses : un champ, une récolte, un arbre, une maison, un canot, des engins de pêche, des ornements ou des armes. La violation des tabous qui appartiennent à la première classe entraîne d'ordinaire sa sanction avec elle : une maladie atteint le transgresseur, il devient fou, parfois même il est frappé de mort, et ce n'est pas là la plupart du temps un châtiment infligé par les dieux, mais la conséquence directe de l'acte qu'il a accompli, acte dangereux bien plus encore que coupable et qui demeurera pour lui sans conséquences funestes, s'il est doué d'une force magique suffisante. Si on pénètre en un lieu de sépulture dont l'accès est interdit, on est frappé par les esprits des morts, si une femme assiste en cachette à la célébration des danses sacrées du Duk-Duk, elle meurt victime de la puissance magique qui émane de la personne du sorcier; si le membre d'un clan totémique mange de la chair de son totem, il est dévoré par ce totem même qui se développe et grandit au dedans de lui. Mais il peut arriver que l'audacieux échappe à la vengeance de ceux qu'il a irrités et qui sont impuissants à le châtier: ils s'en prendront alors aux membres de sa tribu, à son entourage, et passeront sur les siens leur colère.

C'est ici qu'interviennent les sanctions pénales; le violateur du tabou est alors dépouillé de ses biens, frappé d'une amende ou mis à mort, à moins que sa puissance naturelle ou magique ne le tienne à l'abri de tout châtiment. On le punit pour apaiser la colère de ceux qu'il a offensés, on le punit aussi à titre d'exemple et pour que nul ne se hasarde à l'imiter.

Il en va de même pour ceux qui, impurs ou de contact dangereux, n'ont pas voulu se soumettre aux règles restrictives qui leur étaient imposées dans l'intérêt de tous : c'est ainsi que s'exposent à des châtiments les femmes qui ne s'isolent pas au moment de la période cataméniale, les ense-

Digitized by Google

velisseurs de cadavres qui veulent reprendre la vie commune avec les autres membres de la tribu sans s'être soumis aux indispensables purifications.

C'est dans l'intérêt de la tribu qu'existent ces interdictions permanentes et générales, c'est pour la protéger dans son existence, c'est pour assurer sa prospérité; si donc leurs sanctions immédiates sont surnaturelles, si elles impliquent l'intervention des esprits et des âmes des morts ou l'action d'influences magiques, leurs fins sont d'ordre économique et social, et les sanctions pénales, les sanctions juridiques peuvent venir à l'occasion remplacer ou renforcer les sanctions naturelles demeurées inefficaces. Les transgresseurs sont châtiés non point parce qu'ils sont méchants et moralement coupables, mais parce qu'ils sont dangereux.

Or, il n'en va pas autrement des tabous volontairement imposés, spécialement édictés par un chef ou simplement même par le cultivateur qui veut protéger son champ ou le pêcheur ses engins : la fin est dans les deux cas une fin tout utilitaire, c'est la défense des intérêts collectifs de la tribu, des intérêts particuliers du chef ou de tel ou tel individu et les moyens par lesquels on les défend, en dépit de certaines différences, sont analogues en réalité. Ce qui diffère surtout, ce sont les risques contre lesquels il convient de les garantir.

Les moyens de protection sont en première ligne des moyens magiques; tabouer un objet, c'est l'approprier magiquement à son propriétaire, le rendre dangereux à manier pour tous ceux qui le toucheront contre sa volonté. Mais cette appropriation ne se fait pas d'elle-même, cette protection magique n'est point inhérente à l'objet par le seul fait qu'il a un possesseur, il faut une cérémonie pour la lui assurer; c'est le sens véritable des pratiques de tabou. Un champ n'est pas par lui-même, comme un temple ou un lieu de sépulture, dangereux pour ceux qui y pénètrent; il faut, si le propriétaire veut le mettre à l'abri des maraudeurs, qu'il le rende tel par des cérémonies appropriées.

Digitized by Google

Si le tabou ne constituait pas pour les lieux et les objets une protection magique, il serait vraiment inutile de les tabouer; les maisons, les récoltes, les arbres seraient très efficacement défendus contre le vol et le pillage par la réputation du propriétaire d'être vigoureux et bien armé, et quelques couronnes de feuilles tressées n'arrêteraient personne. Mais si ces moyens magiques ne sont pas efficaces, des sanctions pénales interviennent ici comme elles intervenaient tout à l'heure pour assurer le respect des interdictions édictées. Pourquoi interviennent-elles? Essayons de le comprendre.

Il faut se demander tout d'abord quels sont les dangers dont les tabous sont destinés à préserver les objets et les choses. Ce ne sont plus des dangers d'ordre surnaturel : ce n'est point en effet contre les esprits que le cultivateur ou le pêcheur doit défendre ses plantations d'ignames ou son canot, c'est contre les hommes; ce ne sont plus les morts qu'il a à redouter, mais les vivants.

S'il ne réussit pas à protéger contre ses voisins ou d'audacieux étrangers ses arbres ou sa maison, que lui reste-t-il à faire, sinon de recourir à l'autorité du chef, si précaire qu'elle soit souvent et chancelante? Sa magie est impuissante, il s'adresse à la justice du chef ou à la justice collective de la tribu; il n'y a pas eu recours tout d'abord, parce qu'il n'avait en elle qu'une demi-confiance, qu'il ne savait pas si le chef consentirait à le protéger. Mais la situation n'est plus la même; une malédiction a été prononcée contre les transgresseurs du tabou que le propriétaire a mis sur sa terre, on n'en a eu cure et on a pillé son champ. Les pillards n'ont pas eu à se repentir de leur audace : ils n'ont point été frappés de mort, nulle maladie n'est venue les atteindre; ils ont été plus puissants que les esprits dont le cultivateur avait fait par ses enchantements les gardiens de sa terre. Mais ces esprits sont irrités, ils se vengeront et non sur les coupables, mais sur le chef qui n'a pas su faire respecter le tabou.

Digitized by Google

sur la tribu tout entière. Le chef a alors des raisons et des raisons impérieuses d'intervenir et de châtier les transgresseurs.

Les tabous constituent donc ainsi une protection magique directe pour les objets tabouès et une protection sociale indirecte; ils intéressent la tribu et le chef à la défense des biens de celui qui a édicté les interdictions magiques, ils les rendent en réalité solidaires avec lui. Le chef et la tribu prennent le parti du volé, parce qu'ils s'exposent à un grave péril en ne le prenant pas. On voit de suite le sens de la compensation en argent : si le voleur ou celui qui a pénétré en un lieu dont le propriétaire avait interdit l'accès consent à indemniser celui qu'il a lésé, il pourra obtenir que l'effet de la malédiction soit détruit par celui-là même qui l'avait appelée sur lui. Dès lors, le danger est écarté non seulement de lui, mais de tous, et comme le coupable n'est plus dangereux, il n'est plus de raison de le châtier. Lorsque c'est le tabou du chef qui a été violé, l'indemnité devient une amende et la sanction prend un caractère exclusivement pénal.

Il est clair que plus sera fort le charme qui défendra l'arbre ou la maison, moins on sera tenté de violer l'interdiction qu'a mise sur eux leur possesseur, et la force du charme dépend de la puissance magique de celui qui a effectué les cérémonies, du *mana*[1] qui est en lui. Mais c'est ce même *mana* qui assure son succès dans la vie, qui le fait riche, heureux à la guerre, vigoureux de corps, vif d'intelligence. C'est grâce à son *mana* que l'on est un chef et c'est pour cela que, toutes raisons temporelles mises de côté, on ne se hasarde guère à violer le tabou d'un chef, la violation dût-elle rester ignorée. Mais si le chef vieillit, s'il n'a plus ni autorité, ni succès, c'est que son *mana* a diminué, son prestige en décroît d'au-

1. Le mot *mana* est mélanésien, mais il exprime une notion qui se retrouve dans l'Océanie entière. Nous l'employons ici parce qu'il indique à lui seul tout un ensemble d'idées complexes que nos langues d'Europe ne pouvaient signifier que par une longue phrase.

Digitized by Google

tant, et la conséquence, c'est que son tabou est moins respecté. Tant vaut l'homme, tant vaut son *mana;* tant vaut le *mana,* tant vaut le *tabou.*

On comprendra donc aisément maintenant que, suivant que l'attention des voyageurs ou des ethnographes s'est portée sur tel ou tel aspect de cet ensemble d'interdictions qu'on réunit sous le nom de *tabou*, ils aient tendu à faire du tabou une institution religieuse, ou au contraire une institution dont la signification soit purement économique et sociale. A n'envisager que les tabous qui protègent les personnes, on perdait de vue leur rôle, en réalité tout utilitaire et pratique, en raison même de la nature des dangers, dangers magiques et surnaturels, dont ils étaient destinés à les préserver. On oubliait que ces dangers sont pour le sauvage des dangers au même titre que les autres, et qu'il ne les en distingue point nettement; il met au même rang les périls que peut faire courir la malveillance des esprits irrités ou l'animosité d'un sorcier et ceux auxquels expose la haine d'un ennemi bien armé ou la dent venimeuse des serpents. On était porté dès lors à voir dans ces interdictions multiples des prescriptions religieuses, au sens plus récent du mot, dans ces pratiques de magie protectrice des purifications rituelles destinées à assurer, non pas la sécurité matérielle de la tribu, mais la mystique félicité des âmes, déchargées par ces rites du poids de leurs péchés. Le caractère social et, si l'on veut, politique de ces prohibitions était méconnu; on leur attribuait une portée religieuse et morale qu'en réalité elles n'ont point.

Mais, d'autre part, les ethnographes au contraire qu'avaient particulièrement frappés ces tabous volontairement imposés, qui constituent à la fois une efficace sauvegarde pour les propriétés individuelles et un système de gouvernement, une protection pour les ressources alimentaires de la tribu qu'elle met à l'abri contre d'imprévoyants gaspillages, n'ont arrêté leur attention que sur la fin où tendaient ces interdictions et

Digitized by Google

sur les sanctions pénales qu'entraîne d'ordinaire leur violation. Ils ont oublié l'essentiel : la nature magique des moyens de protection tout d'abord employés; ils n'ont pas vu le caractère secondaire et dérivé des sanctions juridiques, qui leur ont masqué ces sanctions naturelles et immédiates, dont elles viennent seulement renforcer l'efficacité. Aussi font-ils du tabou une institution exclusivement économique et sociale et lui dénient-ils tout caractère religieux, dissociant arbitrairement les tabous particuliers, expressément édictés, de l'ensemble auquel appartiennent avec eux les tabous protecteurs des personnes, dont nous parlions plus haut.

Ajoutons qu'il arrive que le respect du tabou survive aux motifs qui expliquaient ce respect et le rendaient intelligible; on se trouve alors en présence d'un ensemble d'interdictions et de prohibitions légales, identiques à celles que peut renfermer un code dénué de tout caractère surnaturel, et dont les seules sanctions sont d'ordre juridique; mais, parce que la coutume survit aux croyances qui lui ont donné naissance, ce n'est pas un motif suffisant pour méconnaître l'existence antérieure de ces croyances et le rôle essentiel qu'elles ont joué dans la formation de la coutume.

Le caractère religieux du tabou polynésien est trop évident pour qu'il ait jamais été entièrement méconnu, bien que la valeur magique des interdictions privées n'ait pas toujours été entièrement comprise et que l'on n'ait pas toujours fait entre les deux grandes classes de tabous les rapprochements à la fois et les distinctions qui eussent été utiles. On confondait en un même groupe les tabous qui protègent la personne des chefs et ceux qui protègent les champs ; on ne mettait pas en lumière l'étroite affinité qui unit les prohibitions relatives aux morts, aux femmes en couches ou aux aliments, aux tabous militaires, sacerdotaux et royaux. Aussi n'a-t-on pas d'ordinaire (il faut toujours excepter MM. Robertson Smith et Frazer) mis en lumière la parfaite cohérence de ce système

Digitized by Google

d'interdictions rituelles et a-t-on perdu de vue la signification sociale et économique de certaines d'entre elles, la signification religieuse de quelques autres. Grâce cependant au prodigieux développement qu'avaient pris aux îles Hawaï et en Nouvelle-Zélande ces institutions protectrices, grâce aussi au caractère magique très net et impossible à méconnaître qu'elles affectent aux îles Samoa, on a réussi de coutume à se faire du tabou polynésien, comme du *pamali* de l'archipel Indien, une idée à peu près exacte.

Il n'en va pas de même du tabou mélanésien : on lui a dénié tout caractère religieux, on a voulu en faire une institution purement civile et économique. On a ou laissé passer inaperçue ou à peine indiqué l'évidente parenté qui unit aux pratiques magiques les tabous agraires qu'on a arbitrairement dissociés de tous les autres. Or, il nous semble clairement ressortir de l'étude des documents, que l'on retrouve en Mélanésie les deux classes de tabous que nous avons distinguées, que les tabous qui appartiennent à ces deux groupes ont les mêmes fonctions, le même rôle, les mêmes sanctions qu'en Polynésie, que l'institution est seulement moins développée dans les archipels mélanésiens. C'est ce que nous allons essayer de montrer par des faits, autant du moins que nous le permettra l'espace restreint dont nous disposons.

Nous constaterons la prédominance des tabous funéraires et sexuels, l'importance moindre des tabous protecteurs des champs et des restrictions préservatrices de la personne des chefs ; ce sont là des traits que nous devions nous attendre à rencontrer en une région où l'importance de la sorcellerie et des cultes funéraires est extrême, le rôle des chefs très secondaire, la propriété moins bien assise (quoique la culture soit plus parfaite) qu'en Polynésie. Ils sont plus accusés encore en Australie et aux Andaman.

Nous laisserons en dehors du cadre de cette étude les îles Fidji où peut-être les influences polynésiennes se sont trop

Digitized by Google

profondément fait sentir pour que les faits que nous y recueillerions puissent utilement nous servir à dégager la signification véritable du tabou mélanésien.

Nos recherches ont porté spécialement sur la Mélanésie propre (Nouvelle-Calédonie et annexes, Nouvelles-Hébrides, îles Banks et Santa-Cruz, archipel Salomon, Nouvelle-Bretagne, Nouvelle-Irlande, îles du duc d'York, îles du détroit de Torres); nous avons emprunté quelques faits à la Nouvelle-Guinée.

Passons d'abord en revue les interdictions qui ont pour but de préserver les personnes de contacts dangereux, les actes importants de la vie individuelle ou sociale d'influences pernicieuses. Nous verrons qu'elles ont bien le rôle, le caractère et les sanctions que nous leur avons attribués, mais que, comme il fallait s'y attendre, les sanctions prédominantes sont d'ordre magique. Les premiers d'entre ces tabous qu'il nous faille citer sont les tabous funéraires. Aux îles Salomon, les lieux consacrés aux âmes des morts, aux *tindalos*, les Vunuhas, sont des lieux taboués (*tambu*); seul peut y entrer sans péril, celui qui connaît le *tindalo* auquel l'endroit appartient spécialement, qui est avec lui en relations directes. Il lui offre un sacrifice, et ceux qui l'accompagnent doivent poser les pieds là où il les a posés lui-même; nul en s'en allant ne doit regarder derrière lui, il laisserait son âme dans l'enceinte sacrée. Si un arbre qui a poussé dans le Vunuha est tombé en travers d'un chemin, personne ne se hasarderait à passer par-dessus. Nul n'oserait traverser un Vunuha lorsque le soleil est assez bas sur l'horizon pour que l'ombre du corps se projette sur le sol, le tindalo s'emparerait de cette ombre et avec elle de la vie de l'imprudent. A Florida, si un enfant tombe malade, c'est qu'il a, sans le savoir, traversé un Vunuha. Les mêmes croyances règnent aux Nouvelles-Hébrides : on est persuadé que les maladies sont causées par des esprits irrités, qu'on ait touché des objets qui leur appartiennent ou pénétré dans

Digitized by Google

les lieux qu'ils habitent[1]. En Nouvelle-Irlande, à la mort des gens de bonne famille, on place dans une sorte de chapelle mortuaire une petite statuette de craie qui doit servir de demeure à l'âme du défunt; on est convaincu que si une femme jetait les yeux sur une de ces statuettes, ce serait la mort pour elle[2]. A Eromanga, (Nouvelles-Hébrides), les indigènes ne mangent rien de ce qui a poussé dans le terrain qui entoure la place où sont enterrés leurs morts, et cela sur un espace qui s'étend jusqu'à plus de 100 yards des tombes, mais les étrangers, (les habitants d'un autre district), usent librement des fruits que portent les arbres plantés en cette zone sacrée[3]. A San Christoval, pendant le temps du deuil, tout ce qui appartient au défunt est *tapu*, on ne monte point sur ses cocotiers, on ne cultive point ses terres[4]. En certaines des îles Salomon, lorsque quelqu'un meurt, il est interdit à ses parents de rien manger de ce qui pousse dans la terre, (racines ou tubercules); il leur est interdit également de manger du poisson de mer, (on sait que les âmes s'incarnent fréquemment en des poissons), et ces deux interdictions subsistent pendant une année environ[5]. Les indigènes de Matukanaputa (Nouvelle-Bretagne) enterrent leurs morts dans la hutte où ils habitaient de leur vivant. Les parents du mort partent pour un long voyage, et ils restent souvent plusieurs mois en mer. C'est, disent-ils, parce que son esprit demeure encore quelque temps dans la case où il a vécu, et ne se décide à partir pour de bon que lorsqu'il est

1. R. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891 (p. 175-176, 195, 199); cf. A. Penny, *Ten years in Melanesia*, p. 213.
2. W. Powell, *Wanderings in a wild country*, Londres, 1883, p. 249.
3. G. Turner, *Samoa*, p. 330.
4. Abbé L. Verguet, *Arossi ou San Christoval*, *Rev. d'Ethnographie*, IV, p. 207.
5. Elton, *Notes on the Natives of the Solomon Islands*, in *Journ. of Anthrop. Inst.*. XVII, p. 98. Cf. Glaumont, *Usages, mœurs et coutumes des Néo-Calédoniens*, *Rev. d'Ethnogr.*, VII, p. 121.

Digitized by Google

bien convaincu qu'il n'y trouvera personne à tourmenter[1]. Au témoignage de Hartzer, en Nouvelle-Bretagne, les parents du défunt pendant toute la durée du deuil, ne doivent participer à aucune danse, à aucune *malanghen*, et ne peuvent ni se baigner ni se laver[2]. Dans la tribu de Wagap (Nouvelle-Calédonie), le culte consiste surtout en quelques sacrifices faits dans les cimetières par les sorciers ou par des personnes consacrées à cet effet; nul autre n'y a accès, celui qui y pénétrerait aurait à craindre de terribles malheurs[3]. Lorsqu'un Canaque, (en Nouvelle-Calédonie), a enseveli un mort, il laisse pousser ses cheveux et les enferme dans un turban fait de racines de banians battues à la main; il ne doit jamais se découvrir, et lorsque chaque matin il arrange sa coiffure en quelque coin bien ignoré, s'il était aperçu par une femme, il lui faudrait faire des ablutions purificatrices[4]. C'est la coutume en Nouvelle-Calédonie de faire garder dans les bois sacrés qui servent de lieux de sépulture les cadavres des chefs par un guerrier. Son contact entraîne la peine de mort, aussi lui apporte-t-on sa nourriture dans un lieu désigné que le porteur, son office accompli, fuit de toute la vitesse de ses jambes[5]. Il est clair que si l'on tue ceux qui touchent le gardien du mort, c'est qu'ils sont devenus dangereux à son contact. D'après Vieillard et Deplanche, l'accès des cimetières est interdit à tous en Nouvelle-Calédonie et l'on n'y doit pénétrer que pour y déposer les morts. C'est une croyance répandue qu'ils sont hantés par des

1. W. Powell, *loc. cit.*, p. 137.

2. *Cinq ans parmi les sauvages de la Nouvelle-Bretagne et de la Nouvelle-Guinée*, Issoudun, 1888, p. 35.

3. *La tribu de Wagap d'après les notes d'un missionnaire*, Paris, 1890, p. 8.

4. Ch. Lemire, *La Colonisation française en Nouvelle-Calédonie*, p. 127. Cf. du même auteur, *Voyage à pied en Nouvelle-Calédonie*, p. 117.

5. U. de la Hautière, *Souvenirs de la Nouvelle-Calédonie*, p. 13.

Digitized by Google

esprits qui attirent invinciblement à eux le profanateur et le font mourir. Les gens qui ont procédé à l'ensevelissement d'un grand chef deviennent sacrés, ou pour mieux dire impurs; pendant toute la durée du deuil, ils laissent croître leur barbe et leurs cheveux qui prennent un développement immense et qu'ils maintiennent à l'aide d'un large morceau de tapa teint en noir auquel ils donnent la forme d'un chapeau tromblon. Ils habitent un endroit à part et ne peuvent communiquer directement avec personne; on leur apporte des aliments qu'on dépose en un lieu désigné, ils ne doivent les prendre qu'avec les dents, et il leur est formellement interdit d'y toucher avec les mains et même avec les pieds[1]. Le motif évident, c'est la souillure que leurs mains et occasionnellement leurs pieds ont contractée au contact du cadavre. A cela s'ajoute, puisqu'il s'agit d'un chef, le caractère sacré de sa personne : caractère qui, comme on sait, est contagieux, et a rendu tabou les mains qui ont touché son corps, de telle sorte qu'à leur tour elles conféreraient une valeur magique particulière aux aliments et les rendraient impropres à être mangés. Il y aurait en même temps une sorte de profanation du caractère sacré du chef dont l'esprit irrité pourrait se venger. De là la rigueur de l'interdiction. La case dans laquelle meurt un indigène est abandonnée et le village où est mort un *aliki* (chef) cesse pour toujours d'être habité[2]. Si le tabou mis sur un lieu de sépulture n'était pas respecté, le transgresseur, à ce que rapporte de Rochas, serait immédiatement frappé par une main invisible[3]. A Aurora (Nouvelles-Hébrides), les veuves du mort

1. *Essais sur la Nouvelle-Calédonie*, 1863, p. 62, 65; cf. F. Leconte, *Notice sur la Nouvelle-Calédonie, les mœurs et les usages de ses habitants*, in *Annales Maritimes*, CI (année 1847), p. 843; Glaumont, *loc. cit.*, p. 124, et X. Montrouzier, *La Nouvelle-Calédonie*, in *Revue Algérienne et Coloniale*, avril-mai 1860, p. 366.

2. E. Bourgey, *Notice ethnologique sur la Nouvelle-Calédonie et ses dépendances*, Grenoble, 1870, p. 56.

3. *La Nouvelle-Calédonie et ses habitants*, 1862, p. 281.

Digitized by Google

ou son père et sa mère doivent pendant cent jours s'enfermer dans leurs cases. Les femmes restent dans l'obscurité enveloppées de nattes qui tombent jusqu'au sol[1]. En Nouvelle-Guinée, les cases où il est mort quelqu'un sont jetées bas; on ne laisse subsister que les plates-formes et les piliers sur lesquels elles étaient construites; les gens qui portent le deuil se réunissent sur les plates-formes chaque jour, et c'est la raison pour laquelle on les conserve. Il serait dangereux d'habiter les cases[2].

A Epa, un homme en deuil ne peut entrer dans le *marea* (la maison de réception, le *gamal* des îles Banks)[3]. A Argyle-Bay, l'accès des lieux de sépulture est formellement interdit aux étrangers. Une corde est tendue autour des tombes que les indigènes veulent spécialement mettre à l'abri des approches des étrangers. L'Européen qui voit devant lui une tombe ainsi protégée fera prudemment de revenir sur ses pas; il risquerait, s'il passait outre, de soulever contre lui la colère des habitants du village[4], qui redouteraient sans doute que les esprits des morts ne fussent irrités de la présence d'un homme qui n'appartient pas à leur tribu. Il se peut aussi qu'ils veuillent préserver les morts des maléfices des étrangers, qui toujours sont considérés comme des sorciers. Chez les Motu, tout homme qui a touché un cadavre est taboué, d'ordinaire pour trois jours. Il doit alors vivre à l'écart de sa femme; sa sœur lui prépare sa nourriture qu'il lui est interdit de toucher avec les mains[5]. Chez les Papous d'An-

1. Codrington, *loc. cit.*, p. 281.

2. P. Comrie, *Anthropological notes on New Guinea*, *Journ. of the Anthrop. Inst.*, VI, 109.

3. D'Albertis, *New Guinea, what I ddit and what I saw*, Londres, 1881, I, 414; cf. J. Chalmers et W. Wyatt-Gill, *Works and adventures in New Guinea*, 1885, p. 185.

4. Ch. Lyne, *New Guinea : an Account of the British Protectorate over the South Shores of N. G.*, 1885, p. 135.

5. W. G. Lawes, *Ethnological Notes on the Motu, Koita pu and Koiari tribes of New Guinea*, in *Journ. of the Anthrop. Inst.*, VIII, 370.

Digitized by Google

dai, les personnes qui ont assisté à des funérailles sont considérées comme ayant contracté une souillure qui donne prise sur elles au spectre du mort; il les tuerait, si elles ne se purifiaient immédiatement par un bain[1]. A Nufoor (Nouvelle-Guinée), après la mort de son mari, la veuve doit rester pendant quelque temps enfermée dans sa maison : si l'âme du mort la rencontrait dehors, elle enverrait des maladies aux gens du village[2].

Une autre classe de tabous, dont le rôle est certainement de protéger les individus contre des dangers surnaturels est celle des tabous alimentaires, dont il convient de rapprocher les tabous totémiques. Dans les îles du Prince-de-Galles, il est interdit aux femmes de manger certaines espèces de poissons; si elles contrevenaient à cette défense, elles seraient malades. Pendant l'allaitement, elles ne peuvent goûter à la chair de la tortue à bec de faucon ni à ses œufs, et nulle femme jusqu'à ce qu'elle ait eu un enfant ne doit manger du pigeon de Torrès[3]. A Tud, si les jeunes gens pendant les mois que durent les cérémonies d'initiation, mangeaient de la graisse, ils seraient, croit-on, couverts de boutons[4]. A Nagir, il leur est interdit de manger de certains poissons et les viscères des animaux. Aux Nouvelles-Hébrides, nul ne mange de viande de truie; on redoute même de toucher à cette viande et le R. P. Vidil raconte qu'il obtenait difficilement d'un Canaque qu'il l'aidât à dépouiller une truie. Dans la crainte d'un contact dangereux, ils prenaient du moins la précaution de s'entourer les mains de feuilles. « Les chefs comme viande de porc ne mangent que du verrat, les gens du peuple du porc châtré. » Les Néo-Hébridais sont con-

1. Guillemard, *Cruise of the Marchesa*, Londres, 1889, II, 298.
2. Id., *ibid.*, II, 288.
3. Mac Gillivray, *Voyage of the Rattlesnake*, Londres, 1852, t. II, p. 10.
4. A. C. Haddon, *The ethnography of the western tribe of Torres Strait*, *Journ. of the Anthrop. Inst.*, t. XIX, p. 410, 411.

Digitized by Google

vaincus qu'il leur arrivera malheur s'ils touchent à certains objets ou s'ils tuent certaines bêtes[1]. Les Canaques de la Nouvelle-Calédonie, au témoignage du P. Montrouzier, cueillent toujours les bananes vertes, parce qu'on encourt en mangeant les bananes mûries sur la plante la haine des *Muakegnes*, génies malfaisants qui hantent les bois. Ils se réservent ces fruits et font mourir ou rendent fous ceux qui les en privent. Les hommes ne doivent manger des ignames qu'un mois seulement après le prieur (le sorcier), les femmes un mois après les hommes ; ceux qui violent ces règles sont persuadés qu'ils seront atteints de l'éléphantiasis ou attaqués par les requins[2]. L'extraction de la première igname est une fête, et nul ne peut toucher à la racine sacrée tant que le chef de chaque village n'a pas hurlé d'une case construite tout exprès le signal d'usage. Après cette cérémonie, les hommes peuvent manger des ignames, mais les femmes en sont encore privées, sous peine de mourir dans l'année. Elles obtiennent enfin grâce et sont autorisées à manger des ignames, mais pendant un mois encore des ignames bouillies seulement; celui ou celle qui les ferait alors rôtir sous la cendre s'exposerait à périr dans l'année[3].

A Aneiteum (Nouvelles-Hébrides), les premiers fruits sont offerts aux dieux, et lors des fêtes, nul ne peut toucher aux aliments jusqu'à ce qu'une portion en ait été présentée aux dieux par un prêtre, (un sorcier). Quand cela a été fait et que le prêtre a goûté aux aliments, ils ne sont plus dès lors sacrés, et la multitude affamée peut librement et sans avoir plus à observer aucune restriction, satisfaire son appétit[4].

1. J. Agostini, *Coutumes et Croyances des Nouvelles-Hébrides*, *Rev. des trad. popul.*, janv. 1893, p. 50, 59.
2. *Loc. cit.*, p. 365, 367.
3. L. Moncelon, *Les Canaques* (1886), p. 21. Cf. Glaumont, *loc. cit.*, p. 93, et J. Patouillet, *Trois ans en Nouvelle-Calédonie*, 1873, p. 105.
4. W. A. Murray, *Missions in Western Polynesia*, Londres, 1863, p. 26.

Digitized by Google

Aux îles Salomon, c'est aux *lio'a* (âmes des morts) que sont offertes les premières ignames, aux *lio'a* incarnés dans des requins que sont offerts les premiers poissons volants pris dans une saison [1]. Dans la région d'Orangerie-Bay, (Nouvelle-Guinée), on ne peut goûter aux bananes ou aux noix de coco qu'on a cueillies, qu'après en avoir offert quelques-unes en sacrifice aux esprits des morts. Si on néglige cette observance, et qu'on mange de ces fruits sans en donner aux esprits leur part, on ne peut les apaiser qu'en leur immolant un porc [2]. Les premiers fruits chez les Motu appartiennent à *Koevakuku*, et à chaque fête on lui fait des offrandes d'aliments. Si on goûte aux fruits avant de lui offrir les prémices de la récolte, les plantations demeurent stériles [3]. Dans la région de Port-Moresby, la veuve doit s'abstenir de porc pendant trois mois après la mort de son mari; si cette règle n'était point observée, le défunt aurait à en souffrir dans l'autre vie [4]. On peut rapprocher cette interdiction de l'obligation qui est faite à Aurora aux parents du mort, de s'abstenir pendant une certaine période après son décès des aliments réputés les meilleurs, tels que les ignames et les bananes. Il leur faut se contenter des fruits de l'arbre à pain, de noix de coco, etc., et encore de ceux que portent les arbres qui poussent dans la brousse sans avoir été plantés [5]. Il faut noter la répugnance particulière qu'ont la plupart des indigènes pour les aliments que d'autres ont touchés. Erskine raconte que les habitants de Tana (Nouvelles-Hébrides) aimaient beaucoup le biscuit de mer, mais qu'ils ne voulaient sous aucun prétexte le prendre, pas plus au reste qu'aucun autre aliment, lorsqu'on leur en donnait avec la main nue. Ils crai-

1. R. Codrington, *loc. cit.*, p. 138.
2. J. Chalmers et W. Wyatt Gill, *loc. cit.*, p. 84.
3. Id., *ibid.*, p. 151.
4. Th. Bevan, *Toil, Travel and Discovery in British New Guinea* (1890), p. 101.
5. Codrington, *loc. cit.*, p. 281.

Digitized by Google

gnaient qu'une mauvaise influence ne fût ainsi exercée sur eux. D'ailleurs lorsqu'ils trouvent sur un chemin un fruit ou quelque autre substance comestible, ils s'empressent de l'enterrer, de crainte qu'il ne puisse résulter pour eux quelque malheur de cette trouvaille [1]. A Ouvea, les indigènes ne se font jamais rien passer de la main à la main [2].

De ces diverses interdictions qui portent sur les aliments il convient de ne pas séparer certains tabous totémiques. La tribu de Mowat est partagée en différents clans dont chacun possède un totem particulier; les membres d'un clan doivent s'abstenir de la chair de leur totem [3]. A Efate, (Nouvelles-Hébrides), les dieux domestiques s'incarnent sous la forme de poissons et d'oiseaux. Leurs adorateurs ne mangent jamais ces oiseaux ni ces poissons [4]. Dans les îles du détroit de Torrès, nul ne peut manger l'animal totem de son clan, exception faite pour le clan du dugong et celui de la tortue; à Mabuiag les membres du clan de la tortue peuvent bien pêcher leur animal totem, mais il leur est interdit de manger la chair de la première tortue qu'ils prennent; la même règle s'applique aux membres du clan du dugong [5]. Aux îles Salomon, pour chaque *kema* ou division exogamique, il existe un *buto*, c'est-à-dire un animal que les membres du *kema* ne doivent pas toucher et dont ils ne doivent en aucun cas manger la chair [6].

En Mélanésie, les plus importantes et les plus caractéristiques peut-être de toutes ces interdictions rituelles sont

1. *Journ. of a cruise among the Islands of the Western Pacific*, Londres, 1853, p. 307.
2. J. Garnier, *Océanie, les îles des Pins, Loyalty et Tahiti* (1871), p. 309.
3. E. Beardmore, *The Natives of Mowat, Daudai, New Guinea*, *Journ. of the Anthrop. Inst.*, t. XIX, p. 459.
4. G. Turner, *Samoa*, p. 335.
5. Haddon, *loc. cit.*, p. 338, 392, 393.
6. Codrington, *loc. cit.*, p. 31.

Digitized by Google

celles qui appartiennent à la vaste classe des tabous sexuels et familiaux. Tout d'abord dans certaines circonstances les relations sexuelles sont rigoureusement prohibées : à Mabuiag, par exemple, elles sont interdites, pendant la saison de la pêche à la tortue, aux gens non mariés; si cette règle était violée, on ne prendrait pas de tortues[1]. Haddon mentionne l'existence d'une interdiction analogue en Nouvelle-Guinée pendant la durée de la saison d'amour des tortues[2]. En Nouvelle-Calédonie, les guerriers doivent s'abstenir de toute relation avec leurs femmes à la veille d'une entrée en campagne; pendant le jour qui précède la plantation des ignames et durant le deuil d'un chef, la même interdiction est en vigueur[3]. Si un homme de la tribu de Mowat a des relations intimes avec une femme pendant la période cataméniale et qu'il ait ensuite des rapports avec une autre femme, il sera atteint d'une maladie mortelle et mourra lentement[4].

Les femmes, à chaque période cataméniale, pendant la grossesse et après l'accouchement, et les jeunes filles pendant les mois ou les années qui précèdent et suivent immédiatement l'apparition des premières règles, sont astreintes à l'observance de prohibitions très rigoureuses. Le Révérend G. Brown raconte qu'en Nouvelle-Irlande, les filles des chefs sont enfermées pendant 4 ou 5 ans en des sortes de cages, faites de larges feuilles de pandanus si étroitement cousues que la lumière n'y peut pénétrer; elles ne sortent de cette captivité que pour se marier. Ces cages sont placées sur une plate-forme de bambou dans une case rigoureusement tabouée à tous les hommes qui ne sont pas de la

1. Haddon, *loc. cit.*, p. 357, 397.
2. *Notes on Beardmore's paper*, *Journ. of Anthrop. Instit.*, t. XIX, p. 467.
3. De Rochas, *loc. cit.*, p. 286. Cf. Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 30. Montrouzier, *loc. cit.*, p. 367.
4. E. Beardmore, *loc. cit.*, p. 460.

Digitized by Google

famille. Il est interdit aux jeunes filles de poser le pied sur le sol pendant tout le temps qu'elles passent dans ces cages. Parfois la captivité est beaucoup moins longue et ne dure guère qu'un mois, les jeunes filles sont alors enfermées au moment de l'apparition des premières règles [1]. En Nouvelle-Calédonie, les femmes sont tabouées pendant la période cataméniale, pendant et après les couches et durant l'allaitement [2]. Des cases spéciales leur sont attribuées pendant la durée de leur période mensuelle. L'accès en est rigoureusement interdit aux hommes. Pendant cette séquestration, les femmes, dans les rares sorties qu'elles sont autorisées à faire, doivent s'abstenir d'entrer dans les autres habitations. La case où l'une d'elles aurait pénétré serait considérée comme entachée d'une souillure ineffaçable et réduite en cendres [3]. Pendant la grossesse et l'allaitement, elles sont assujetties à l'observance de certaines pratiques d'observance; elles ne doivent pas manger de chair de tortue, il leur est défendu de couper leurs aliments avec certaines coquilles; elles ne doivent parler à aucun homme sans nécessité absolue. Quand approche le moment de la naissance de l'enfant, la femme est réputée impure, elle abandonne le village et son mari et se rend à un endroit éloigné dans une case dite de souillure [4]. D'Albertis signale, en Nouvelle-Guinée, l'existence de cases spéciales destinées aux accouchements et dont l'accès est interdit aux hommes [5]. Chez les Papous de Dorei, les femmes qui viennent d'accoucher sont enveloppées d'une sorte de tente faite de nattes étroitement cousues, avec

1. B. Danks, *Marriage Customs of the New Britain group*, in *Journ. Anthrop. Inst.*, t. XVIII, p. 281. Cf. Powell, *loc. cit.*, p. 249.

2. De la Hautière, *loc. cit.*, p. 31. Cf. *La Tribu de Wagap*, p. 10. Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 30, 75.

3. E. Bou gey, *loc. cit.*, p. 28. Cf. de Rochas, *loc. cit.*, p. 283. Montrouzier, *loc. cit.*, p. 367.

4. Glaumont, *loc. cit.*, p. 78. Cf. J. Garnier, *loc. cit.*, p. 183.

5. *Loc. cit.*, I, 414.

Digitized by Google

laquelle elles peuvent se déplacer et qui les met entièrement à l'abri de la lumière du soleil; on croit que si ses rayons les atteignaient, la mort de quelqu'un de leurs proches parents en résulterait inévitablement[1]. Dans le district de Kabadi, les filles des chefs, lorsqu'elles atteignent l'âge de 12 ou 13 ans, sont enfermées pour deux ou trois années et il ne leur est permis sous aucun prétexte de descendre de la maison qui est si bien close que les rayons du soleil n'y peuvent pénétrer[2]. Chez les Papous de la baie de Kaimani, la femme se retire après l'accouchement dans une hutte isolée où elle doit demeurer seule pendant vingt jours; chez les Arfaks, elle doit faire ses couches dans une étroite case sans fenêtres portée sur des poteaux de 16 pieds de haut, y demeurer une ou deux semaines sans avoir de rapports avec personne[3]. Chez les Papous d'Andai, la femme qui est sur le point d'accoucher est transportée par son mari dans un petit hangar construit pour la circonstance et caché dans la brousse; elle y demeure une quinzaine de jours. Si elle veut absolument entrer pendant ce temps dans sa maison, il lui faut grimper le long d'un poteau où l'on a fait quelques entailles. On croit que les habitants seraient atteints de maladies si elle entrait dans la maison par la voie ordinaire. Si l'on vient à passer par hasard devant le hangar où se trouvent la mère et l'enfant, on ne doit point revenir par le même chemin; si on le faisait, on risquerait de voir ses cultures détruites par les porcs. On s'expose à une maladie si on ne détourne pas le visage à la vue d'une mère qui allaite son enfant[4].

1. Guillemard, *loc. cit.*, t. II, p. 305. Cf. sur la nécessité de tenir en certaines circonstances les femmes à l'abri du soleil, J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, t. II, p. 225, 237.

2. J. Chalmers et W. Wyatt Gill, *loc. cit.*, p. 159.

3. O. Finsch, *Neu Guinea und seine Bewöhner*, p. 81, 121. Cf. Meyners d'Estrey, *La Papouasie*, p. 74.

4. Meyners d'Estrey, *loc. cit.*, p. 137.

Digitized by Google

En dehors même de ces périodes spéciales de leur vie, il pèse sur les femmes tout un système compliqué d'interdictions, et souvent aussi les hommes doivent éviter leur contact ou celui des objets qu'elles ont touchés. Aux îles du duc d'York, il est formellement interdit aux femmes et aux enfants de voir le Duk-Duk, (c'est une sorte de magicien déguisé en casoar et qui joue un rôle prépondérant dans les cérémonies d'initiation); s'ils venaient à l'apercevoir, sa seule vue les tuerait[1]. La même croyance existe en Nouvelle-Bretagne; la veille du jour où l'on attend l'arrivée du Duk-Duk, les femmes disparaissent ou s'enferment dans leurs maisons; elles s'exposeraient à une mort certaine si elles s'enhardissaient jusqu'à regarder ce casoar gigantesque à hideuse face humaine[2]. Les femmes sont tenues sévèrement à l'écart des rites que célèbrent les sociétés secrètes, tels que le *Qatu* des Nouvelles-Hébrides, le *Tamate* des îles Banks ou le *Matambala* de Florida (îles Salomon)[3]. Elles ne peuvent pénétrer dans le *Gamal*, qui sert de lieu de réunion au *Suqe*, cette sorte de club à demi religieux, très analogue à une espèce de franc-maçonnerie et dont font partie tous les adultes qui possèdent quelque fortune[4]. A Muralug et à Nagir, il est interdit sous peine de mort aux femmes de s'approcher du lieu où se fait l'initation des jeunes gens[5]. En Nouvelle-Calédonie, il est réservé aux hommes seuls de teindre la corde en poils de roussettes qui leur sert d'ornement (et peut-être d'amulette). Le lieu où se fait cette opération est taboué et l'on en écarte les femmes avec d'autant plus de soin que l'on craint que leur présence n'expose les travailleurs à voir arriver auprès d'eux les génies protecteurs des roussettes, qui,

1. W. Powell, *loc. cit.*, p. 61.
2. H. Hastings Romilly, *The Western Pacific*, p. 28.
3. Codrington, *loc. cit.*, 82, 87, 98.
4. Id., *ibid.*, 110. Cf. Elton, *loc. cit.*, p. 97; H. B. Guppy, *The Solomon Islands and their Natives*, p. 67.
5. Haddon, *loc. cit.*, p. 338.

Digitized by Google

fort salaces, les poursuivent partout[1]. Les femmes ne peuvent accompagner les hommes à la pêche quand ils se rendent au grand récif ou *malabut*. Si un homme rencontre une ou plusieurs femmes sur la route qu'il suit, la femme doit quitter le chemin et faire un détour; elle ne reprend sa marche que quand l'homme a passé[2]. A l'approche d'un chef, elles s'accroupissent; elles ne se hasardent pas à le regarder[3]. Aux îles Salomon, il est interdit aux femmes d'entrer dans les maisons sacrées (*tambu*) qui servent à abriter les canots de guerre et où l'on dépose les crânes des gens du commun et les corps entiers des chefs. Lorsqu'elles sont bâties au voisinage de la grève, il est défendu aux femmes de la traverser au-devant d'elles[4]. A Ugi, un homme ne passera jamais sous un arbre tombé en travers du chemin d'une berge à l'autre, de crainte qu'une femme n'ait déjà passé sur cet arbre comme sur un pont. La raison de cette répugnance est très probablement la crainte que la femme n'y ait laissé quelque souillure, une goutte par exemple de sang menstruel, qui pourrait tomber sur la tête de l'homme, (la tête a un caractère particulièrement sacré)[5]. M. Garnier rapporte qu'à Lifou (îles Loyalty), l'héritier d'un chef ne mange d'autres mets que ceux qui ont été préparés par des vierges. Nulle femme ne peut toucher à ses aliments[6].

Chez les Papous de Dorei, la maison commune, où couchent les jeunes hommes (le *gamal* du *suqe* des îles Banks),

1. J. Patouillet, *Trois ans en Nouvelle-Calédonie*, p. 226-8.
2. Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 75. Cf. De la Hautière, *loc. cit.*, p. 19; Bourgarel, in *Mémoires de la Soc. d'Anthrop. de Paris*, II, p. 399.
3. Ch. Lemire, *La Colonisation française en Nouvelle-Calédonie*, p. 167.
4. H. B. Guppy, *loc. cit.*, p. 67. Cf. Elton, *loc. cit.*, p. 97.
5. Id., *ibid.*, même page. On retrouve en Australie la même superstition. E. Curr, *The Australian Race*, III, p. 179.
6. *Loc. cit.*, p. 295.

Digitized by Google

est rigoureusement tabouée (même alors qu'elle est vide), aux jeunes filles[1]. L'accès du temple de Semèse, (Freshwater-Bay), est interdit aux femmes. Elles ne peuvent, non plus que les jeunes gens non initiés, s'approcher des temples où les idoles des Motu reçoivent un culte. Rua, l'un des chefs du village de Maïva, affirmait que si une femme ou un jeune homme jetait un regard dans le *dubu* (temple), il serait aussitôt atteint d'une maladie repoussante et incurable[2]. Les femmes, aux îles Salomon, ne peuvent assister au repas d'un chef ni même à celui de leurs maris[3]. D'autre part, il est certains travaux auxquels seules les femmes ont le droit de participer ; c'est ainsi par exemple qu'en Nouvelle-Guinée, ce sont les femmes qui s'occupent seules de la fabrication du sagou. On entoure d'une palissade le lieu où elles travaillent; il est taboué et nul homme ne doit sous aucun prétexte en approcher[4]. Quand on a achevé de labourer la terre, (région de Port-Moresby), les femmes prennent possession du sol et s'occupent des plantations et des semailles. Ce sont des ouvrages auxquels il est interdit aux hommes de participer[5].

Des interdictions analogues à celles auxquelles doivent se soumettre les jeunes filles au moment de leur puberté viennent régler la conduite des jeunes gens pendant la période de l'initiation. En Nouvelle-Bretagne, après qu'un adolescent a été admis au nombre des hommes et lorsque les cérémonies d'initiation sont terminées, il se retire dans une hutte faite de feuilles de cocotier tressées ensemble, et il y passe les journées entières ; il peut sortir la nuit, mais il doit éviter avec grand soin de rencontrer les femmes de sa

1. O. Finsch, *loc. cit.*, p. 110.
2. J. Chalmers et W. Wyatt Gill, *loc. cit.*, p. 138, 151, 185, 186. Cf. d'Albertis, *loc. cit.*, I, 414.
3. H. B. Guppy, *loc. cit.*, p. 41.
4. W. Y. Turner, *On the Ethnology of the Motu*, in *Journal of the Anthrop. Inst.*, t. VII, p. 482.
5. Th. Bevan, *loc. cit.*, p. 25.

Digitized by Google

famille[1]. A Nagir, pendant l'initiation, il est interdit aux jeunes gens de voir leurs pères, et ils doivent éviter toutes les femmes. A Tud, on les enveloppe dans une sorte de tente faite avec des nattes, qui les cache complètement lorsqu'ils sont assis ; même lorsqu'ils sont debout, on ne leur voit que les jambes. Pendant un mois, ils demeurent enfermés dans ces obscures et ambulantes prisons. Ils passent la nuit dans une case écartée, au voisinage du village, et le jour dans la brousse. Ils ne doivent être vus par aucune femme. Des coutumes analogues sont en vigueur à Muralug[2]. Aux îles Banks et aux Nouvelles-Hébrides, l'admission dans le *Tamate* et le *Qatu* était également précédée d'une période de réclusion et de retraite, sorte d'épreuve qu'on faisait subir à ceux qui aspiraient à devenir membres de ces mystérieuses sociétés d'hommes et d'esprits[3]. A Saa (île de Malanta), les fils de chefs se rendent vers leur douzième année à l'*Oha*, sorte de maison commune qui sert à abriter les canots : ils y restent isolés des autres enfants un temps plus ou moins long d'après le rang de leur père[4]. Au témoignage d'Edelfeld, lorsque les garçons atteignent 14 ou 15 ans, chez les Motu-Motu, on les enferme dans les *Elamos*, les maisons sacrées ; ils y restent huit ou neuf mois, jusqu'à ce que leur chevelure qu'on a rasée au commencement de cette retraite ait complètement repoussé. Ils ne communiquent durant ce temps qu'avec les hommes qui leur apportent à manger. Ils ne sortent que pendant la nuit et doivent éviter tout contact avec toutes les femmes, qu'elles leur soient ou non apparentées[5].

1. B. Danks, *loc. cit.*, p. 287. Cf. pour les îles Salomon : H. B. Guppy, *loc. cit.*, p. 41.

2. A. C. Haddon, *loc. cit.*, p. 410, 411, 432. Cf. pour les Nouvelles-Hébrides, B. T. Sommerville, *Notes on some Islands of the New Hebrides*, *Journ. of the Anthrop. Inst.*, XXIII, 4.

3. R. Codrington, *loc. cit.*, p. 81-87.

4. Id., *ibid.*, p. 233, 234.

5. *In* J. W. Lindt, *Picturesque New Guinea*, p. 182. Cf. J. Chalmers et W. Wyatt Gill, *loc. cit.*, p. 230.

Digitized by Google

Le mariage est, lui aussi, l'occasion de tabous multiples : ce sont tout d'abord les règles d'exogamie qui interdisent formellement à un homme d'épouser une femme qui appartient à la même famille paternelle ou maternelle, au même clan totémique, ou la même division, au même *vece* que lui ; leur violation entraînerait les conséquences les plus terribles, très probablement la mort, pour celui qui s'enhardirait jusqu'à ne les respecter pas[1]. Dans les îles du duc d'York, pendant les préliminaires du mariage, le jeune homme doit se retirer dans la brousse ; ce n'est que lorsque tout est conclu qu'on va le chercher, et souvent il s'est fort éloigné pour échapper aux esprits de ses parents morts, qui exerceraient à ce moment sur lui une très mauvaise influence[2]. En Nouvelle-Calédonie, l'époque du premier rapprochement sexuel est fixée par les parents ou les vieillards[3]. C'est ordinairement pour les filles l'âge de 16 ou 17 ans. Si elles devançaient ce terme, elles seraient, pensent-elles, atteintes d'une maladie mortelle[4]. « Après être restés ensemble et libres de leurs actes pendant 24 heures, les nouveaux mariés s'éloignent l'un de l'autre pour quatre jours. Pendant cette séparation la jeune femme absorbe une boisson préparée par un sorcier ; le cinquième jour, les époux peuvent se réunir, puis la mariée boit de nouveau le liquide du sorcier. Ce n'est qu'après cette deuxième épreuve qu'elle est classée au rang des femmes et peut remplir désormais ses fonctions d'épouse sans craindre les maléfices[5]. » En Nouvelle-Guinée, si un jeune homme

1. R. Codrington, *loc. cit.*, p. 23, 24. Ch. M. Woodford, Londres, 1890, *A naturalist among the head-hunters*, p. 40. Mac Donald, *Oceania, linguistic and anthropological*, p. 181. B. Danks, *loc. cit.*, p. 281, 292. Haddon, *loc. cit.*, p. 315. Beardmore, *loc. cit.*, p. 460.

2. W. Powell, *loc. cit.*, p. 136.

3. E. Bourgey, *loc. cit.*, p. 25.

4. V. de Rochas, *loc. cit.*, p. 235.

5. E. Bourgey, *loc. cit.*, p. 26. Cf. de Rochas. *loc. cit.*, p. 285. Montrouzier, *loc. cit.*, p. 365.

Digitized by Google

annonce l'intention de prendre pour femme une jeune fille, il ne doit plus chercher à la voir ni à la regarder, même quand l'occasion s'en présente fortuitement. S'il la rencontre sur son chemin, il doit se blottir dans les broussailles en lui tournant le dos et le visage caché dans ses mains[1]. Chez les Papous de Nufoor, le marié et la mariée doivent ne pas se coucher et ne pas dormir pendant les quatre premières nuits. Si le sommeil les envahit, on les réveille immédiatement; on croit que s'ils réussissent à demeurer éveillés ils auront une longue et heureuse vie. Ils peuvent dormir pendant la journée. Le cinquième jour, ils sont pour la première fois laissés seuls, mais pendant quatre jours encore ils ne doivent passer ensemble que la nuit, et il faut que le mari ait quitté la case de sa femme avant que l'aurore soit levée[2].

Il arrive que, pendant la grossesse de sa femme et au moment de ses couches, le mari ait à se soumettre à certaines restrictions. Dans la tribu de Mowat, un homme dont la femme est enceinte ne doit harponner ni tortue ni dugong, et il lui est interdit d'accompagner dans son bateau un autre pêcheur de tortues[3]. A San Christoval, la coutume de la couvade est en vigueur; le père reste couché dans sa case après la naissance de son enfant; il doit se comporter comme si c'était lui qui l'avait mis au monde. A Saa, le père, pendant la grossesse de sa femme et après la naissance de son enfant, doit s'abstenir des aliments qui seraient malsains pour le nouveau-né; c'est ainsi qu'il ne doit pas manger de porc. Il doit aussi éviter de faire des ouvrages pénibles, de soulever de lourds fardeaux et d'aller en mer. Aux îles Banks, les interdictions portent à la fois sur le père et sur la mère. La mère, avant la naissance de son premier enfant, ne doit manger aucun

1. A. Raffray, *Voyage en Nouvelle-Guinée*, *Tour du Monde*, 1879, 1er semestre, p. 250.
2. Guillemard, *loc. cit.*, t. II, p. 287.
3. E. Beardmore, *loc. cit.*, p. 462.

Digitized by Google

poisson qui ait été pris avec l'hameçon, le filet ou le casier. Après sa naissance, le père doit s'abstenir pendant un mois de tout travail pénible. Après la naissance de l'un quelconque de ses enfants, il doit éviter de traverser ces lieux sacrés où l'enfant ne pourrait pénétrer sans risque. A Araga (Nouvelles-Hébrides), le père doit, avant la naissance de l'enfant, observer la même prescription; après sa naissance, il lui faut s'abstenir de coquillages; sans cela, l'enfant se couvrirait d'ulcères. A l'île des Lépreux, pendant dix jours, le père ne doit point travailler, ni se baigner, ni grimper aux arbres[1].

Notons enfin dans ce même groupe des tabous sexuels et familiaux cette curieuse obligation de s'éviter les uns les autres, et parfois de ne se point nommer, que font les coutumes aux membres d'une même famille. A Efate (Nouvelles-Hébrides), il est interdit au gendre de toucher son beau-père ou sa belle-mère. La belle-mère doit même s'envelopper la tête dès qu'elle aperçoit son gendre. Les indigènes sont convaincus que, s'ils n'obéissaient point à cette prescription, ils deviendraient pauvres[2]. Codrington a trouvé des interdictions analogues en vigueur dans les autres îles de l'archipel. A l'île des Lépreux, par exemple, le gendre et la belle-mère peuvent bien se parler, mais de loin et sans se regarder[3]. Aux îles Banks, il est interdit à un homme de prononcer le nom du père de sa femme, mais il peut s'asseoir auprès de lui et lui parler; il ne peut en revanche ni prononcer le nom de sa belle-mère ni s'approcher d'elle. Il lui est également défendu de désigner par leurs noms le frère de sa femme et la femme de son fils. A Vanua-Lava, on ne pourrait décider un homme à suivre sa belle-mère le long de la grève avant que les vagues n'aient effacé la trace laissée par ses pas. L'inter-

1. Codrington, *loc. cit.*, p. 228-229.
2. Mac Donald, *loc. cit.*, p. 181.
3. Codrington, *loc. cit.*, p. 45.

Digitized by Google

diction est réciproque[1]. Le Rév. Penny a retrouvé les mêmes usages strictement observés à Ysabel (îles Salomon)[2]. Dans les îles du Prince-de-Galles, les relations de famille sont soumises à des restrictions plus sévères encore; il est interdit au gendre de parler à sa belle-mère et de prononcer son nom; la belle-fille est astreinte à la même réserve vis-à-vis de son beau-père. Le gendre d'une femme appelée *Nuki*, (eau), fut obligé de désigner l'eau par un autre nom[3]. Dans la tribu de Mowat, il est interdit à tout homme de parler à sa belle-mère et de la regarder[4]. En Nouvelle-Calédonie, le frère et la sœur ne doivent jamais se trouver en présence, même devant des tiers. Se rencontrent-ils sur un chemin, la sœur doit s'écarter précipitamment ou, si elle n'en a pas le temps, se prosterner la face contre terre, et le frère hâter le pas pour s'éloigner d'elle. C'est un mortel affront que de parler à quelqu'un de sa sœur[5]. Les mêmes interdictions sont en vigueur aux Nouvelles-Hébrides, et à mesure que l'adolescent grandit, elles s'étendent non plus à ses sœurs seulement, mais aussi à sa mère[6].

Il est un certain nombre d'interdictions qui ne rentrent dans aucun des grands groupes de tabous que nous avons étudiés et qu'il est utile de mentionner ici, parce qu'elles permettent de se faire une idée plus exacte et plus complète de cet ensemble de prohibitions destinées à protéger les personnes, et celles surtout dont l'existence est la plus essentielle à la prospérité de la tribu ou dont la situation est réputée

1. W. Coote, *South and East Wanderings*, p. 138; Codrington, *loc. cit.*, p. 43.
2. *Loc. cit.*, p. 36.
3. Mac Gillivray, *loc. cit.*, II, p. 10. Cf. Haddon, *loc. cit.*, p. 338.
4. E. Beardmore, *loc. cit.*, p. 461.
5. De Rochas, *loc. cit.*. p. 239, 257. Cf. Lemire, *loc. cit.*, p. 164; Patouillet, *loc. cit.*, p. 212; Glaumont, *loc. cit.*, p. 84; Montrouzier, *loc. cit.*, p. 366.
6. Codrington, *loc. cit.*, p. 232.

Digitized by Google

particulièrement périlleuse, contre les multiples dangers surnaturels. L'un de ces dangers pour des populations qui vivent en partie de leur chasse ou de leur pêche est d'être magiquement empêchées de tuer du gibier ou de prendre du poisson. Certaines précautions sont à prendre pour écarter la mauvaise chance. Les tribus qui avoisinent Port-Moresby s'astreignent rigoureusement à certaines observances pour assurer le succès de la pêche : 1° il faut, pendant la pêche, rester silencieux; parler à un pêcheur, ne lui dit-on qu'un mot, c'est l'empêcher de prendre aucun poisson; 2° lorsque les pêcheurs partent pour aller prendre les tortues, tout doit demeurer muet dans le village; les gens s'enferment dans leurs maisons et y demeurent immobiles et silencieux. Le village ne reprend son aspect accoutumé que lorsque les pêcheurs ont gagné le large[1]. Stone rapporte que lorsque les indigènes partent pour la chasse aux kangourous, ils ont soin de ne pas prononcer une parole, convaincus que, s'ils se laissaient aller à rompre le silence, ils ne tueraient rien[2].

Il est certains lieux que les naturels des archipels mélanésiens évitent avec soin, parce qu'ils les jugent dangereux, certains animaux qu'ils ne se risqueront jamais à tuer. A Valuva (îles Banks), il y a une source profonde où nul n'ose regarder. Si le visage d'un homme se reflétait dans ses eaux, l'homme mourrait; l'esprit qui habite la fontaine s'emparerait de son reflet, et en même temps de sa vie. Il est réputé dangereux aux Nouvelles-Hébrides de s'approcher de certaines pierres sacrées. Si l'on ne réussit point par les sacrifices appropriés à apaiser l'esprit qui y demeure, on est à peu près certain d'être atteint de quelque maladie ou d'être victime d'un accident. La même superstition se retrouve aux îles Banks. Nul ne se hasarderait dans cet archipel à tuer un martin-pêcheur.

1. G. Turner, *Samoa*, p. 349.
2. O. C. Stone, *A few months in New Guinea*, p. 46. Cf. W. Y. Turner, *loc. cit.*, p. 487.

Digitized by Google

C'est un animal qu'il importe de n'irriter pas, car il connaît les charmes qui font briller le soleil, soulèvent les tempêtes ou apaisent les vagues [1]. Les Papous professent pour certains lieux sacrés un extrême et superstitieux respect, il y a des rivières dans le district de Namottote où les habitants n'osent se baigner, et il est même défendu d'abattre les arbres qui les bordent [2]. Chez les Papous de Ramoi, il y a aux abords des villages des enceintes sacrées où il est interdit à tous de pénétrer ; ils sont persuadés qu'on mourrait si on le tentait [3]. Les temples, (*dubu*), sont en Nouvelle-Guinée d'inviolables lieux d'asile. Si en ce lieu sacré un homme en blessait un autre, ses bras et ses jambes se dessécheraient et il n'aurait plus qu'à appeler la mort [4].

Les chefs ont d'une manière générale un caractère sacré, et ils sont assujettis à des tabous particuliers; ils doivent par exemple s'abstenir de certains aliments : c'est ainsi qu'en Nouvelle-Calédonie ils s'exposeraient à la mort s'ils mangeaient d'une grosse espèce de pigeon appelée *puibuick* [5]. Dans chaque tribu, aux Nouvelles-Hébrides, le chef a son feu qui sous aucun prétexte ne doit servir aux gens du village; enfreindre la défense, ce serait s'exposer la plupart du temps à la peine capitale [6]. Les femmes qui ont été fiancées dans leur enfance à un grand chef, encore enfant lui-même, et que devenu homme il a refusé d'épouser, sont condamnées au célibat. Nul en effet ne les peut épouser [7]. Le respect qu'on a pour les chefs est si grand en Nouvelle-Calédonie, qu'à la guerre on évite généralement de les frapper ou de les faire prisonniers. On a pour eux une vénération superstitieuse

1. Codrington, *loc. cit.*, p. 186, 182, 184, 130.
2. O. Finsch, *loc. cit.*, p. 110. Cf. Woodford, *loc. cit.*, p. 138, 169.
3. D'Albertis, *loc. cit.*, I, 215.
4. J. Chalmers et W. W. Gill, *loc. cit.*, p. 186.
5. Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 30.
6. J. Agostini, *loc. cit.*, p. 56.
7. De Rochas, *loc. cit.*, p. 229. Cf. Montrouzier, *loc. cit.*, p. 373.

Digitized by Google

mêlée de crainte[1]. Les gens du commun ne peuvent parler directement aux *Teamas* (grands chefs), à moins d'y être expressément autorisés ; en aucun cas ils ne peuvent les regarder[2]. L'héritier du chef est l'objet, lui aussi, d'un extrême et religieux respect ; jusqu'à ce qu'il ait été circoncis, il ne doit point poser le pied à terre, sa personne est sacrée[3]. Le caractère sacré des chefs se marque encore davantage en certaines circonstances. Dans le pays de Kerepanu, le chef qui a tué son ennemi doit se renfermer en son village et y vivre dans la retraite pendant plusieurs jours ; il semble alors revêtir des attributs surnaturels, il ne peut recevoir personne, ni faire visite à personne, et nulle considération humaine ne serait capable de le rendre infidèle à cette coutume[4].

La puissance magique dont les chefs sont supposés investis résulte en grande partie des étroites relations qu'ils entretiennent avec les âmes des morts et les esprits. Cette vertu magique qui est en eux est dans la plupart des archipels mélanésiens, (il faudrait peut-être faire une exception pour la Nouvelle-Calédonie et ses annexes), le fondement presque unique de leur autorité. Ce n'est point à leur qualité de chefs qu'ils doivent leur *mana* particulier, c'est grâce à ce *mana*, qui leur a été transmis par leurs parents comme un héritage de famille, qu'ils sont des chefs[5]. Aussi, et c'est là un point sur lequel nous aurons à revenir à propos des tabous protecteurs des propriétés et des récoltes, le tabou d'un chef est-il respecté en raison directe de la puissance surnaturelle qu'on lui suppose et dont sa puissance matérielle n'est que le signe et la manifestation extérieure. Ce caractère magique des interdictions lancées par les chefs, ressort clairement de

1. Bourgarel, *Mémoires de la Soc. d'Anthrop.*, II, p. 406 ; de La Hautière, *loc. cit.*, p. 70, 73. Cf. de Rochas, *loc. cit.*, p. 243.
2. Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 67.
3. Id., *ibid.*, p. 69 ; Montrouzier, p. 381.
4. Ch. Lyne, *loc. cit.*, p. 135.
5. Codrington, *loc. cit.*, p. 46, 51, 57.

Digitized by Google

ce passage du mémoire d'Elton : Le tabac du trafiquant a plus de pouvoir que la parole du chef. mais si un chef met un tabou sur les ignames ou les noix de coco, les indigènes l'observent strictement[1]. Le chef n'est en réalité sûr d'être obéi que lorsque c'est comme sorcier qu'il ordonne.

Rien ne saurait mettre mieux en lumière la véritable et complexe signification des divers tabous et montrer plus clairement les étroites relations qui unissent les deux classes d'interdictions que nous avons distinguées, que l'histoire, contée par A.-W. Murray, des tribulations des missionnaires protestants à Aneiteum. Un mécontentement très vif s'était élevé contre eux. On parlait de brûler leurs maisons et de les chasser de l'île. Ils allèrent aux informations et réussirent à découvrir les causes de l'irritation des indigènes. Tout d'abord, ils avaient cueilli des noix sur leurs cocotiers, alors qu'il y avait un tabou sur les noix de coco; ces cocotiers étaient plantés sur un terrain qui leur appartenait, les indigènes le reconnaissaient, et seuls ils pouvaient disposer de leurs fruits sur lesquels les indigènes n'élevaient nulle prétention. 2° Ils avaient extrait du corail dans les récifs de la côte pour faire de la chaux. Les *Natmases* (esprits) qui habitaient auprès de la mission avaient senti l'odeur du corail que l'on calcinait et s'étaient irrités contre les indigènes, parce qu'ils avaient permis aux étrangers de prendre du corail; pour les punir ils avaient rendu le poisson très rare; 3° les missionnaires enfin avaient, sans le savoir, barré un chemin par où les Natmases se rendaient de la montagne à la mer. Les Natmases pour se venger allaient sans doute envoyer des maladies aux indigènes et peut-être les frapper de mort[2].

On voit clairement par cet exemple que les consé-

1. *Loc. cit.*, p. 98. Cf. Hagen et Pineau, *Les Nouvelles-Hébrides*, in *Rev. d'Ethnog.*, t. VII, p. 335.
2. *Loc. cit.*, p. 37.

Digitized by Google

quences directes et surnaturelles de la violation d'un tabou ne retombent pas toujours sur le violateur, s'il est assez puissant magicien pour se mettre à l'abri de la vengeance des esprits, (et c'était la réputation que les missionnaires, comme la plupart des blancs du reste, s'étaient acquise), mais sur d'autres, sur des innocents hors d'état de se défendre contre eux. On comprend aisément alors que la signification originelle des sanctions pénales attachées à la violation d'un tabou soit bien celle que nous avons dite; on punit le transgresseur, non pas pour lui faire expier un acte jugé moralement mauvais, (il serait, après tout, légitime de sa part, s'il pouvait mettre les autres en même temps que lui-même à l'abri de la colère des esprits), mais, d'un côté pour donner satisfaction aux esprits irrités et détourner ainsi de la tribu les coups qui la menacent, de l'autre, pour inspirer une salutaire terreur à ceux qui seraient tentés de ne point s'astreindre aux interdictions nécessaires. Notons que dans le cas où l'action interdite est par elle-même, et sans l'intervention de nul esprit, dangereuse, il est plus nécessaire encore d'en prévenir l'accomplissement par l'institution de sanctions pénales. C'est là le sens des tabous funéraires et sexuels.

Le premier délit, dont s'étaient rendus coupables les missionnaires d'Aneiteum consistait à avoir cueilli et mangé des fruits dont nul ne leur contestait la propriété. Rien ne saurait mieux montrer que même ces tabous spécialement édictés, volontairement imposés pour protéger les propriétés ou les récoltes qu'il nous reste maintenant à étudier, ont un caractère magique, eux aussi. Si en effet l'acte des missionnaires avait irrité les indigènes, toutes les analogies permettent d'affirmer que c'était uniquement en raison des conséquences surnaturelles qu'il pouvait avoir, et non point du tout parce qu'il les frustrait de la possession d'objets dont, en aucun cas, ils n'auraient eu la jouissance.

Des sanctions directes sont d'ailleurs attachées à la

Digitized by Google

violation de ces tabous agraires comme à celle de tous les autres. En Nouvelle-Bretagne, les plantations et les cocotiers sont protégés et appropriés à leur possesseur par des « tabous », composés tantôt d'une seule palme, tantôt de bouquets de branches peintes en rouge et en blanc auxquels sont fixées des noix de coco. Ceux qui ne respecteraient pas les interdictions ainsi signifiées seraient certainement atteints d'une maladie et condamnés à une vie malheureuse[1]. A Mabuiag, on taboue un objet en y attachant un morceau de bois ou une touffe d'herbe; l'homme qui serait assez hardi pour s'emparer de l'objet auquel est attaché ce symbole qu'il approprie en quelque sorte à celui auquel il appartient serait frappé de mort. A Muralug et à Nagir, on taboue les plantations et les jardins par la même méthode, ou bien encore en y mettant une image de bois ou une pierre d'une forme particulière; on sait la valeur magique des pierres en Mélanésie. La violation de ce tabou est châtiée « par une vengeance magique »; si nous rapprochons le texte qui se rapporte à Muralug et à Nagir de celui qui se rapporte à Mabuiag, il est clair que cette vengeance ne nécessite pas une intervention active du propriétaire et que le châtiment résulte immédiatement de l'acte coupable lui-même[2]. En Nouvelle-Guinée, les habitations et les plantations sont aussi protégées par des statuettes, peintes d'ordinaire en rouge, ce sont celles mêmes qu'on porte comme amulettes; elles ont donc la valeur d'un charme magique[3]. En Nouvelle-Calédonie, le tabou qu'un chef a mis sur une plantation ne serait pas violé sans qu'une maladie ne fût la punition du sacrilège. Ceux mêmes qui ont déclaré le tabou n'oseraient le violer[4]. Pendant son séjour

1. R. Parkinson, *Im Bismarck Archipel*, Leipzig, 1887, p. 144.
2. A. C. Haddon, *loc. cit.*, p. 405, 338.
3. O. Finsch, *Atlas ethnologique*, p. 51.
4. V. de Rochas, *loc. cit.*, p. 281.

Digitized by Google

à l'île de Guadalcanar (archipel Salomon), lorsque M. Woodford sortait, son domestique Barakassa fixait à la porte de sa case un bâton où était attachée une poignée de feuilles sèches. C'était l'indication d'un tabou spécial mis sur la case et qui la protégeait efficacement. Le violer, c'eût été s'assurer de terribles malheurs en cette vie et dans l'autre. A New-Georgia, si un indigène avait l'imprudence de traverser un champ d'ignames avant le moment de la récolte, un démon, (lisez un esprit), lui enverrait à coup sûr quelque maladie[1].

Codrington déclare expressément que ce qui confère au *tapu* ou *tambu* sa valeur, c'est la puissance de l'esprit ou de l'âme (*spirit or ghost*) au nom duquel il est prononcé; or il réserve le nom de *tapu* au tabou expressément édicté, désignant par le mot de *rongo* ou *sapuga* ce qui a un caractère naturellement sacré ou impur, et la violation d'un de ces *tapu* expose à des maladies comme la profanation d'un lieu *rongo*[2].

Nous avons dit le caractère sacré dont étaient revêtus les édifices où se réunissent les sociétés secrètes et les mystères qui y sont célébrés. Et cependant, ces mystères, ces édifices, aux îles Banks, ne sont point *rongo*, mais *tambu;* c'est donc par une vertu magique que sont protégés les actes et les lieux *tambu*, tout comme les actes et les lieux *rongo*, et dan le cas particulier, c'est parce que le *Tamate* des îles Banks est une société de morts en même temps que de vivants, que ses interdictions sont strictement respectées. Ses membres tabouent par les procédés habituels les objets qu'il leur plaît et ces tabous ne sont jamais violés en raison des relations étroites qui existent entre les membres vivants de la société secrète et les esprits[3]. Codrington mentionne des interdic-

1. Ch. M. Woodford, *loc. cit.*, p. 87, 170.
2. Codrington, *loc. cit.*, p. 215, 216.
3. Id., *ibid.*, p. 77. 82.

Digitized by Google

tions désignées sous le nom de *soloi* et qui n'ont, dit-il, nul caractère surnaturel, mais quand nous voyons que c'est par des *soloi*, (ce mot comme le mot *tabou* est employé à la fois pour désigner l'interdiction et le symbole matériel qui la crée et en même temps la signifie), que sont défendus les abords du Salagoro du Tamate, nous ne pouvons guère douter qu'ils n'aient, eux aussi, une signification magique.

Les procédés de tabouage que Parkinson a signalés en Nouvelle-Bretagne et dont nous avons indiqué les sanctions surnaturelles, P. Comrie les a retrouvés en Nouvelle-Guinée ; on taboue une pièce de terre en y plantant des bâtons surmontés de noix de coco ou en tressant ensemble à l'entour les branches des cocotiers ; presque toutes les maisons momentanément désertes avaient une branche de cocotier placée en travers de la porte[1]. A Yule-Island, il arrivait souvent à d'Albertis que son guide indigène l'empêchât d'entrer dans la forêt en lui disant : *Buco* (défendu, tabou) ; une pierre, (nous avons signalé la signification magique de ces pierres) plantée à l'entrée d'un champ suffit à en interdire l'entrée. Le mot de *Buco* est celui même qui désigne ce qui est rituellement interdit aux gens en deuil, aux femmes, etc.[2]. W. G. Lawes assimile au tabou polynésien le tabou tel qu'il est pratiqué chez les Motu : on taboue les fruits d'un arbre en attachant autour du tronc une tresse faite de feuilles de cocotier, et cela suffit pour protéger les fruits contre toute tentative de pillage. Il semble bien que là encore on ait affaire à un charme destiné à défendre la plantation en l'absence du propriétaire[3]. Ces manières de tabouer rappellent de très près celles qui sont en usage à Samoa, elles sont à vrai dire identiques, et il convient de faire remarquer que G. Turner insiste sur le caractère magique

1. *Loc. cit.*, p. 109.
2. *Loc. cit.*, I, p. 414.
3. *Loc. cit.*, p. 370.

Digitized by Google

des tabous samoans, protecteurs des maisons et des récoltes : ce sont des charmes destinés à appeler sur le transgresseur de l'interdiction la colère de certains animaux qui le ferait périr surnaturellement[1].

Codrington lui-même, qui a paru à certains ethnographes mettre en doute en quelques passages la signification magique des tabous agraires, les rapproche cependant des malédictions dont la signification religieuse est évidente et la sanction toujours directe[2].

Il faut remarquer du reste que les lustrations qui sont en usage lorsqu'on a violé un tabou funéraire et sexuel, sont également pratiquées dans le cas de la violation des tabous agraires[3].

C'est le caractère sacré des tabous agricoles de Nouvelle-Calédonie qui a été le plus vivement contesté; et cependant ces tabous sont signifiés exactement de la même manière que dans les archipels où leur signification magique est indéniable[4]. C'est en Nouvelle-Calédonie que sont spécialement en usage les lustrations auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure. Lorsque le tabou consiste en l'interdiction d'user des fruits de certains arbres pendant un temps donné, il est obligatoire pour celui qui l'a imposé, comme pour les autres[5]. Un tabou spécialement édicté est observé d'autant plus rigoureusement que celui qui l'a imposé jouit d'une plus grande puissance; mais ce qui indique bien qu'il s'agit ici de puissance surnaturelle, c'est que le tabou des missionnaires en vint rapidement à être plus respecté que celui des chefs[6].

1. *Loc. cit.*, p. 185 et suiv.
2. *Loc. cit.*, p. 216.
3. Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 29, 30. Cf. sur la lustration rituelle, Montrouzier, *loc. cit.*, p. 365; Mac Donald, *loc. cit.*, p. 181; Haddon, *loc. cit.*, p. 324.
4. Anderson, *Notes of Travel in Fiji and New Caledonia*, p. 238. Cf. Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 30.
5. Vieillard et Deplanche, p. 30. Cf. Erskine, *loc. cit.*, p. 354.
6. Montrouzier, *loc. cit.*, p. 368.

Digitized by Google

C'est encore une cérémonie magique et d'ordinaire accomplie par un enfant qui détaboue les objets ou les fruits dont l'usage a été momentanément interdit[1]. Il semble donc que les tabous agraires aient en Nouvelle-Calédonie la même signification et la même portée que dans le reste de la Mélanésie.

Cette signification a été méconnue par bon nombre de voyageurs et d'ethnographes, mais c'est à l'aide des faits qu'eux-mêmes ont recueillis que nous avons pu montrer l'inexactitude de leur interprétation. M. Imhaus nie qu'aux Nouvelles-Hébrides le tabou ait aucun caractère religieux, et à ses yeux « l'origine toute simple » de l'interdiction de s'approcher de la « case tabou », c'est l'utilité qu'il y a pour le chef et les anciens de la tribu de tenir secrètes leurs délibérations sur les affaires publiques. Or, il ajoute lui-même que les pigeons qui viennent se poser sur les grands arbres qui abritent cette case sont sacrés et que nul n'a le droit de les tuer. La chose s'explique aisément par le caractère contagieux du tabou, mais il faut avouer que c'est là une interdiction qui a dû paraître à M. Imhaus bien obscure[2].

Il est certain que les croyances qui ont donné naissance à l'institution du tabou vont disparaissant, que la foi aux sanctions magiques s'atténue chaque jour, que les interdictions tendent à prendre un caractère exclusivement civil et que le respect en sera dès lors surtout assuré par des pénalités. Mais de ce que le tabou, expression solennelle de la volonté des chefs, affirmation des droits du possesseur sur sa terre, est destiné, en certaines régions du moins, à survivre quelque peu à l'ensemble de conceptions animistes et magiques qui seules le rendent intelligible, il n'en faut pas conclure que

1. Rev. P. Rougeyron *in* Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 30.

2. *Les Nouvelles-Hébrides*, p. 47. M. Imhaus affirme du reste qu'il n'existe aux Nouvelles-Hébrides de pratiques ni de croyances religieuses d'aucune sorte. Les travaux de Codrington montrent ce qu'il convient de penser de son talent d'observateur.

Digitized by Google

l'institution aurait pu naître là où les conceptions n'eussent point existé. C'est cependant ainsi que beaucoup d'ethnographes ont raisonné, oubliant que les rites, les usages et les coutumes ont d'ordinaire une vie plus longue que les conceptions et les croyances dont ils ne sont cependant que l'expression pratique.

Lorsqu'aura disparu à son tour l'habitude, incomprise pour ceux-là même qui y obéissent, de protéger sa case et ses plantations par des pierres fichées en terre ou des statuettes de bois, des noix de cocos fixées au haut d'un bâton planté dans le sol ou des palmes tressées, quelque chose encore survivra peut-être de la longue pratique de ces coutumes : le respect de la propriété, le respect des champs et de la maison d'autrui, respect sans cesse combattu dans les âmes brutales des sauvages de Mélanésie par de cupides et violentes passions, mais qui se fortifie et grandit lentement. Comme tant d'autres, ce sentiment social, parmi ses multiples origines, en a de magiques et de religieuses, mais nous ne pouvons ici qu'indiquer ce rôle des tabous agraires dans l'évolution économique de l'humanité.

Digitized by Google

LES

DONATIONS RELIGIEUSES

DES ROIS DE VALABHI

Par M. Sylvain LÉVI

La tradition. — La dynastie qui régna sur le Kathiawar entre le VIe et le VIIIe siècle, et qui prit pour capitale Valabhi[1], n'a laissé de souvenirs vivaces que dans la tradition des Jainas. Lorsque James Tod se mit à recueillir, pour les coordonner et les interpréter à sa manière dans une monumentale compilation[2], les légendes épiques des Rajputes, les Jainas encore si nombreux dans la région[3] lui révélèrent le passé glorieux de la capitale disparue « où jadis trois cents cloches appelaient les fidèles à la prière[4] » et le

1. Aujourd'hui la bourgade de Wala, au nord-ouest de Bhaunagar, non loin du golfe de Cambay, sur la route de Gogo à Ahmadabad. V. *Notes on the ancient city of Valabhipura*, par B. A. R. Nicholson, J. R. A. S., old ser. XIII, 146-163.

2. Colonel James Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, Londres, 1829, 2 vol. 4° (réimprimé à Madras, 1873). — Du même, *Travels in Western India*, Londres, 1829.

3. Le dernier recensement (1891) compte 50,332 Jainas dans le territoire du Guikowar de Baroda, 417,618 dans le Rajputana, 314,773 dans les Bombay States, 239,513 dans la division Bombay de la Bombay Presidency, 26,939 dans Ajmire, soit 1,049,175 Jainas sur un chiffre total de 1,416,638 Jainas dans l'Inde entière.

4. Tod, *Travels*, p. 268. Dans les *Annals*, I, 213, le chiffre des cloches est réduit sans explication à quatre-vingt-quatre.

Digitized by Google

nom béni du prince Çîlâditya qui avait rendu à l'Église et à la Loi leur lustre ancien, terni par de longues persécutions. Le zèle pieux de Çîlâditya avait même valu au royaume de Valabhî un secours miraculeux; touché de ses ferventes prières, le Soleil avait fait sortir d'une source qui lui était consacrée le cheval à sept têtes qui conduit son char dans les espaces célestes, et il l'avait laissé à la disposition du roi comme un gage infaillible de victoire. En vain les barbares du Nord menaçaient la ville; leurs assauts étaient impuissants. Mais un ministre déloyal souilla clandestinement la source sacrée avec du sang, et quand Çîlâditya vint y réclamer son auxiliaire coutumier, le cheval ne parut pas[1]. Valabhî fut prise, et la dynastie issue de la Race Lunaire, chassée de la ville où elle régnait depuis l'an 318 (ap. J.-C.), émigra dans le Mewar, à Udaipur, où elle retrouva des jours glorieux.

La légende du coursier miraculeux montre l'orthodoxie jaina associée chez Çîlâditya au culte du Soleil. Tod, sur la foi d'informateurs mystérieux, affirme ailleurs que « le disque solaire et le feu, son représentant, étaient les principaux objets d'adoration de Çîlâditya de Valabhî. Y ajoutait-il l'adoration du liṅga, symbole de Bâla-nâtha (le soleil), objet essentiel du culte de ses descendants? On peut en douter[2] ».

Un document jaina publié par M. Weber[3] corrobore en partie les assertions de Tod et associe le roi Çîlâditya de Valabhî à la restauration du jainisme. L'auteur du Çatruñjaya-mâhâtmya, Dhaneçvara Sûri, se donne pour le contemporain et même pour le précepteur spirituel de cet illustre roi[4]. Vîra, le dernier Jina, prophétise en ces termes, à la fin

1. *Annals*, I, 217 sqq.
2. *Ib.*, 219.
3. *Ueber das Çatruñjaya-mâhâtmyam*, par A. Weber; Leipzig, 1858. (Abhandl. für die K. des Morg. I. 4.)
4. I, v. 13-15

Digitized by Google

du poème, le rôle éclatant du maître et de l'élève : « Dans le cours des temps, grâce à la force de leur science, les bouddhistes, adversaires presque invincibles dans les controverses, convertiront les rois, renverseront les autres cultes, étendront sur la terre leur religion et dévoreront tous les lieux sacrés. Alors, du Çaci-gaccha, Océan, sortira, comme une lune nouvelle, un maître armé des moyens de vaincre, formé de tous les dieux, le sage Dhaneçvara. Sanctifié par des austérités sans nombre, il convertira à la religion purifiante du Jina Çîlâditya, qui commande à la ville de Valabhî. Le roi des sages obtiendra de Çîlâditya l'expulsion de tous les bouddhistes hors de son empire et fera élever dans les lieux sacrés une quantité purifiante de caityas. 477 ans après Vikramârka, Çîlâditya sera le restaurateur de la foi[1]. » L'authenticité de l'œuvre, admise par M. Weber, qui reconnaissait dans Çîlâditya le roi du Mâlava mentionné sous ce nom par Hiouen-Tsang, a été rejetée sans discussion par M. Bühler, qui en fait descendre la date jusqu'au XIIIe siècle[2]. Les découvertes épigraphiques rendent désormais évidente la fraude du prétendu Dhaneçvara[3].

La tradition religieuse des Jainas connaît encore un autre roi de Valabhî. Les commentaires du Kalpa-Sûtra rapportent une lecture publique de ce texte sacré faite à Ânanda-

1. XIV, v. 281-286.

2. Weber, *op. laud.*, p. 8; et cf. Ind. Lit.gesch., 231, n. 225. — Bühler, *The Vikrâmâṅkadevacarita*, Bombay, 1875. *Introd.*, p. 18, n.

3. Le roi Çîlâditya figure fréquemment dans les récits légendaires des Jainas compilés dans les Prabandhas. V. p. ex. Peterson, *4th Report on the search of mss.* (1894), p. 4. le récit d'une controverse tenue en présence de ce roi entre les Bouddhistes et les Jainas. Les Jainas sont vaincus, et l'Âdinâtha de Çatruñjaya devient un Buddha. Mais un neveu de Çîlâditya, Malla, aspire à la revanche; il s'instruit, s'exerce, obtient de son oncle l'autorisation d'ouvrir une nouvelle controverse, triomphe des Bouddhistes et reçoit le titre de Mallavâdin. Un texte place la composition du Padmacaritra par Mallavâdin en 884 Vira, soit 414 de Vikrama, 63 ans plus tôt que la date de Çîlâditya dans le Çatruñjaya-mâhâtmya.

Digitized by Google

pura devant Dhruvasena et sa cour, en vue de consoler le prince affligé par la mort d'un fils. La date assignée à cet événement varie avec les autorités[1]; la plupart s'accordent à le placer en 980 Vîra; Munisundara (1379-1446 J.-C.) donne 993. Le Saṃdehaviṣauṣadhi, le plus ancien de ces commentaires, composé en 1307 J.-C., cite un fragment prâcrit, et d'époque sans doute assez ancienne, qui place cette lecture un siècle plus tard, en 1080 Vîra (c'est-à-dire 553/4 J.-C.). L'incertitude de la date semble résulter d'une confusion qui s'établit de bonne heure entre le vague souvenir de cette lecture royale et le souvenir plus précis d'un événement qui fait époque dans l'histoire de l'Église jaina : c'est en 980 Vîra, et dans la ville de Valabhî, que se réunit le concile convoqué par Devarddhigaṇin et qui fixa par écrit le canon jaina, conservé jusque-là par une transmission orale.

Le bouddhisme, aussi soigneux de ses annales religieuses que le jainisme, n'a pas réussi cependant à les préserver dans l'Inde. L'indifférence, le dédain ou le fanatisme des brahmanes a soit provoqué, soit consommé la perte d'un énorme trésor littéraire tombé en déshérence après la disparition des monastères et des communautés bouddhiques. La ferveur intelligente de la Chine et du Tibet a seule sauvé les débris précieux de cette littérature et de cette histoire. Les Mémoires d'un pélerin chinois, Hiouen-Tsang, nous donnent plus d'informations sur le royaume de Valabhî que l'ensemble colossal des écrits brahmaniques. Hiouen-Tsang visita ce pays vers la fin de l'année 640 J.-C., il en décrit ainsi l'état religieux[2] : « Il y a une centaine de couvents où demeurent environ six mille moines, lesquels étudient la plupart la doctrine de l'école Tching-liang-pou (Sammi-

1. Cf. les textes rassemblés par M. Jacobi : *The Kalpasûtra of Bhadrabâhu*, Leipzig, 1879 (Abhandl. für die K. des Morg., VII, 1), p. 114-7.
2. *Mémoires*, trad. Julien. Paris, 1858, vol. II, p. 162 sq.

Digitized by Google

tiyas) qui se rattache au Petit Véhicule (Hînayâna). On compte plusieurs centaines de temples des dieux; les hérétiques des différentes sectes sont extrêmement nombreux. Lorsque Jou-laï (Tathâgata) vivait dans le monde, il voyagea souvent dans ce royaume. C'est pourquoi, dans tous les endroits où s'arrêta le Bouddha, le roi Wou-yeou (Açoka) éleva des colonnes en son honneur ou construisit des stûpas. On voit de distance en distance des monuments qui rappellent les lieux où les trois Bouddhas passés se sont assis, ont fait de l'exercice et prêché la loi. Les rois de l'époque présente sont de la race des kṣatriyas; tous sont les neveux du roi Çîlâditya du royaume de Mâlava. Maintenant le fils du roi Çîlâditya, du royaume de Kanyâkubja, a un gendre appelé Dhruvapaṭu[1]. Il est d'un caractère vif et emporté, et d'une intelligence faible et bornée; cependant il croit sincèrement aux Trois Précieux. Chaque année il tient pendant sept jours une grande assemblée dans laquelle il distribue à la multitude des religieux des mets exquis, les trois vêtements, des médicaments, les sept choses précieuses, et des objets rares et d'une grande valeur. Après avoir donné toutes ces choses en aumône, il les rachète au double. Il apprécie la vertu et honore les sages, il révère la religion et estime la science. Les religieux les plus éminents des contrées lointaines sont surtout l'objet de ses hommages. A une petite distance de la ville il y a un grand couvent qui a été construit jadis par les soins de l'Arhat O-tche-lo (Âcâra)[2]. Ce fut là que les Bodhisattvas Guṇamati

1. A corriger en Dhruvabhaṭa. La transcription sanscrite donnée par Julien est manifestement erronée. Les caractères chinois n'admettent que la lecture T'ou-lou-p'o-po-tcha, répondant à un original sanscrit Dhruvabhaṭa.

2. L'Arhat Âcâra est encore mentionné par Hiouen-Tsang; *Mémoires*, II, 106 et 152. Il était originaire de l'Inde occidentale, se rendit au Mahârâṣṭra, y éleva une construction merveilleuse, puis passa dans le pays Andhra où il construisit un stûpa et un couvent près de la capitale. — Le prétendu *Atharya*, fondateur d'un monastère mentionné dans une inscription de

Digitized by Google

et Sthiramati fixèrent leur séjour et composèrent divers traités qui se sont tous répandus avec éclat. » Sur les provinces voisines, rattachées le plus souvent au royaume de Valabhî, Hiouen-Tsang donne des informations aussi détaillées[1] : « Dans le royaume d'Ânandapura, il y a une dizaine de couvents où l'on compte un peu moins de mille religieux, lesquels étudient la doctrine des Sammitîjas qui se rattache au Petit Véhicule. Il y a plusieurs dizaines de temples des dieux. Dans le royaume de Surâṣṭra[2], qui dépend de Valabhî, il y a une cinquantaine de couvents où l'on compte environ trois mille religieux, lesquels étudient la doctrine des Sthaviras qui se rattache au Grand Véhicule (Mahâyâna). Il y a une centaine de temples des dieux. Dans le royaume de Bharukacchapa, il y a une dizaine de couvents où l'on compte environ trois cents religieux de l'école des Sthaviras qui se rattache au Grand Véhicule. Il y a aussi une dizaine de temples des dieux. » Ainsi, vers le milieu du VIIe siècle, le bouddhisme est en équilibre avec les confessions rivales dans les provinces de Valabhî et de Bharukaccha; autour d'Ânandapura et dans le Surâṣṭra il leur est inférieur. Le total des couvents dans ces quatre provinces est d'environ 170, avec 10,300 religieux; le chiffre des temples des dieux approche de 250.

En face de ces témoignages venus du jainisme et du bouddhisme, la littérature brahmanique ne fournit sur Valabhî que de rares et vagues mentions éparses dans les recueils de contes, et qui attestent seulement la prospérité de son commerce et la réputation de ses écoles[3]. Le seul renseignement

Dharasena II (12), et identifié avec le personnage nommé *Ngo-tche-lo*, par Hiouen-Tsang (Bühler, I. A., IV, 174), résulte simplement d'une faute de lecture; il est remplacé par le titre d'*ācārya* dans l'édition de cette inscription donnée par M Bühler lui-même (I. A., VI, 9).

1. *Mémoires*, II, 164.

2. *Ib.*, 154.

3. *Kathâ-Sarit-Sâgara*, 22, 60.116.128. 29, 75. 32, 44. *Daçakumâra*, ed. Wilson, 158.

Digitized by Google

positif obtenu jusqu'ici se rencontre à la fin du Bhaṭṭikâvya; l'auteur de cet étrange chef-d'œuvre a pris soin de nous apprendre qu'il vivait à Valabhî, sous le règne de Dharasena ou de son fils (XXII, 35).

L'histoire. — Entre les affirmations contradictoires des Bouddhistes et des Jainas qui revendiquent à l'envi ces princes comme les patrons de leur foi, en face du brahmanisme muet, il était difficile de reconnaître la véritable religion des rois de Valabhî. Trois chartes inscrites, selon l'usage, sur des plaques de cuivre et exhumées entre 1830 et 1840[1] semblèrent plutôt faites pour augmenter la confusion que pour la dissiper : toutes trois enregistraient des donations à des brahmanes. Mais depuis une vingtaine d'années le sol historique du Kathiawar a rendu spontanément, sans recherche méthodique, trente chartes nouvelles qui permettent de retracer en partie, avec des matériaux authentiques, l'histoire religieuse de cette dynastie sur un espace de deux siècles et demi. La difficulté chronologique qui pendant si longtemps a stérilisé ces documents et en a presque discrédité la valeur est aujourd'hui levée définitivement : l'ère de Valabhî, identique à l'ère des Guptas, et fixée par la tradition à l'an 318/9 J.-C., mais portée par les combinaisons arbitraires des archéologues à 57 avant J.-C., à 166/7 J.-C., à 190/1 J.-C., est désormais revenue par des synchronismes certains à son point de départ traditionnel[2].

Nous connaissons maintenant une série ininterrompue de dix-neuf dynastes, gouverneurs, grands vassaux ou rois

1. *Account of the inscriptions upon two sets of Copper-Plates found in the western part of Gujerat;* W. H. WATHEN J. A. S. B., IV (1835), 367 sqq., et VII (1838), 966 sqq.; et cf. ANDERSON, *Inscr. on a copper-plate in the Society's Museum*, Bombay Br., III (1849), 213 sqq. — *Dr Burns tambapatra from Kaira;* J. A. S. B., VII (1838), 967 sqq.

2. L'historique de cette controverse pourrait fournir matière à un volume. On en trouvera la bibliographie complète dans FLEET, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. III (1888), Introd., p. 19 sqq.

Digitized by Google

1) Bhaṭârka
senâpati
parama-mâheçvara

- 2) Dharasena I
  senâpati
  parama-mâheçvara
- 3) Droṇasiṃha
  mahârâja
  parama-mâhéçvara
- 4) Dhruvasena I
  mahârâja, mahâsâmanta, mahâpratihâra, mahâdaṇḍanâyaka, mahâkârtakṛtika
  parama-Bhâgavata
  Saṃvat 207 (525/6 J.-C.)
  216 (534/5 »)
  217 (535/6 »)
  221 (539/40 »)
- 5) Dharapaṭṭa
  mahârâja
  aparma-âdityabhakta
  - 6) Guhasena
    mahârâja
    parama-mâheçvara
    240 (558/9)
    246 (564/5)
    parama-upâsaka
    248 (566/7)
    - 7) Dharasena II
      sâmanta, mahâsâmanta, mahârâja, mahârâjâdhirâja
      parama-mâheçvara
      252 (570/1), 269 (587/8), 270 (588/9)
      - 8) Çiladitya I
        Dharmâditya
        parama-mâheçvara
        286 (604/5), 290 (608/9)
      - 9) Kharagraha I
        parama-mâheçvara
        - 10) Dharasena III
        - 11) Dhruvasena II

Digitized by Google

Çîlâditya

14) Kharagrahâ II
Dharmâditya
parama-mâheçvara
337 (655/6)

13) Dhruvasena III
parama-mâheçvara
334 (642/3)

12) Dhruvasena IV
parama-bhaṭṭâraka
mahârâjâdhirâja
parameçvara, cakra-
vartin parama-
mâheçvara
326 (644/5), 330 (648/8)

15) Çîlâditya II
parama-bhaṭṭâraka
mahârâjâdhirâja
parameçvara
parama-mâheçvara
346 (664/5? 348 (666/7)
352 (670/1)

16) Çîlâditya (Deva) III
parama-bhaṭṭâraka
mahârâjâdhirâja,
parameçvara
parama-mâheçvara
372 (690/1). 375 (693/4)

17) Çîlâditya (Deva) IV
parama-bhaṭṭâraka
mahârâjâdhirâja
parameçvara
parama-mâheçvara
403 (721/2)

18) Çîlâditya (Deva) V
parama-bhaṭṭâraka
mahârâjâdhirâja
parameçvara
parama-mâheçvara
441 (759/60)

19) Çîlâditya (Deva) VI
Dhrûbhaṭa
parama-bhaṭṭâraka
mahârâjâdhirâja
parameçvara
parama-mâheçvara
447 (765/6)

L'astérisque placé devant un nom dans le tableau généalogique indique que le personnage n'a pas regné.

Digitized by Google

suzerains, depuis Bhaṭârka, le fondateur de la dynastie, jusqu'à Çîlâditya (VI)[1].

1. Pour éviter la répétition encombrante de longues indications, je donne une liste des inscriptions découvertes jusqu'ici, en les classant par ordre de date, et en leur affectant un numéro d'ordre qui servira seul désormais aux références :

DHRUVASENA I. 1. HULTZSCH, Ep. Ind. III, 318-23 : *Ganesgad Plates, saṃ. 207.* — 2. BÜHLER, I. A. V, 204-6 : *A grant... saṃ. 207.* — 3. BÜHLER, ib. IV, 104-6 : *A grant... saṃ 216.* — 3 bis. Th. BLOCH, J. R. A. S. 1895, p. 379-84 : *An Unpublished Copper-Plate Inscription.. saṃ. 217.* — 4. ACHARYA VALLABHJI HARIDATT, W. Z. K. M., VII, 295-301 : *A new grant... saṃ. 221.*

GUHASENA. 5. BÜHLER, I. A. VII, 66-8 : *A grant... saṃ. 240.* — 6. BÜHLER, ib., IV, 174-6 : *A grant... saṃ. 246.* — 7. BÜHLER, ib., V, 206-7 : *A grant... saṃ. 248* (= *Arch. Surv.* W. *Ind.*, III, 93).

DHARASENA II. 8. FLEET, I. A. XIII, 160-2 : *A grant... saṃ. 252.* (= *Corpus Inscr. Ind.*, III, 164.) — 9. FLEET, ib., VIII, 301-5 : *A grant... saṃ. 252* (c'est la charte publiée par WATHEN, J. A. S. B., IV, 477 ; *c. sup.*). — 10. BÜHLER, I. A., VII, 68-70 : *A grant... saṃ. 252.* — 11. FLEET, b., XV, 187-8 : *A new grant... saṃ. 252.* — 12. BÜHLER, ib., VI, 9-12 : *A grant .. saṃ. 269.* — 13. BÜHLER, ib. VII, 70-3. — *A grant... saṃ. 270* — 14. BÜHLER, ib., X, 277-86 . *A forged grant... dated Çaka 400*

ÇÎLÂDITYA I. 15. BHANDARKAR, ib., I, 46 : *A grant... saṃ. 286.* — 16. KIRLHORN, ib., XIV, 327-30 : *Wala Plates... year 286* (publiées antérieurement par MANDLIK, Bomb. Br., XI, 359-53). — BÜHLER, ib., IX, 237-9 : *A grant... saṃ. 290.*

DHRUVASENA II. 18. BÜHLER, ib., VI, 12-16 : *A grant... saṃ. 310.*

DHARASENA IV. 19. BHANDARKAR, I. A. I, 14-8 (trad.) et Bomb. Br. X, 66-81 (texte) : *A tamba-patra or Copper-plate-grant from Kathiawad, saṃ. 326.* — 20. BHANDARKAR, ib. I, 45-6 : *A grant. saṃ. 326.* — 21. BÜHLER, ib., VII, 73-5 : *A grant... saṃ. 330.* — 22. BÜHLER, ib., XV, 335-40 : *A new grant... saṃ. 330.*

DHRUVASENA III. 23. HULTZSCH, Ep. Ind., I, 85-92 : *Valabhī grant... saṃ. 334.*

KHARAGRAHA II. 24. BÜHLER, I. A., VII, 76-9 : *A grant... saṃ. 337.*

ÇÎLÂDITYA II. 25. *D. Burns tamba-patra from Kaira*, J. A. S. B., VII, 967 sqq. (republié dans PRINSEP-THOMAS, *Indian Antiquities*, I, 257 sqq.) — 26. Seconde charte de WATHEN : cf. J. A. S. B., VII, 966; en partie publié par ANDERSON, Bomb. Br. III, 212-23. — 27. BÜHLER, I. A., XI, 305-7 : *A grant... saṃ. 352.*

ÇÎLÂDITYA III. 28. BÜHLER, ib. V, 207-13 : *A grant... saṃ. 372* (= *Arch. Surv.* W. *Ind.*, III, 95). — 29. VAJESHANKAR G. OZHA, W. Z. K. M., I, 251-8 : *A grant... saṃ. 375.*

ÇÎLÂDITYA IV. 30. MANDLIK, Bomb. Br. XI, 331-58 : *Two grants... saṃ. 403.* A. — 31. ID., ib., *id.*, B.

Digitized by Google

Les chartes de donation. — Toutes les chartes de Valabhi enregistrent des donations pieuses en faveur de particuliers, de communautés ou de divinités. Ces donations sont désignées par l'expression générique de *dharmadâya* (°*deya*), et, si elles sont attribuées à des brahmanes, *brahmadâya* (°*deya*); une donation bouddhique reçoit par exception la désignation de *devadâya*[1]. Le protocole dispose de plusieurs mots pour marquer les nuances de la générosité royale, et n'aboutit qu'assez tard à l'uniformité. Le don est tantôt remis (*nisṛṣṭa*), tantôt transmis (*atisṛṣṭa*), tantôt délivré (*visṛṣṭa*), tantôt donné (*datta*), ou concédé (*anujñâta*), ou même le roi le fait accepter (*pratipâdita*)[2]. Une libation d'eau (*udaka-sarga*, °*atisarga*) symbolique accompagne presque toujours la donation[3]. La donation a toujours un caractère strictement religieux : l'intention formelle du donateur, c'est d'assurer à son père et à sa mère une heureuse condition dans la vie future en engraissant leurs mérites pieux (*mâtâpitror puṇyâpyâyana*)[4]. Les premiers rois, jusqu'à Çîlâditya I, expriment en outre l'espoir d'en tirer un avantage personnel; ils se proposent d'obtenir par leur générosité les fruits de ce monde et de l'autre monde (*âtmanaç caihikâmuṣmikaphalâvâpti*). Les trois derniers Çîlâditya

ÇÎLÂDITYA V. 32. Bühler, I. A., VI, 16-21 : *A grant... saṃ. 441.* — 33. Bühler, ib., VII, 79-86 : *A grant... saṃ. 447* (= *Corpus Inscript. Ind.*, III, 171).

34. Hultzsch, ib., XII, 148-9 : *The first plate of a Valabhi grant of unknown date.*

1. Brahmadâya, 1, 13, 18, 32, 33. — Brahmadeya, 2, 4, 9, 10, 11. — Dharmadâya (°deya), 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31. — Devadâya, 12.

2. Atisṛṣṭa, 1, 4, 6, 28. — Nisṛṣṭa, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 30. — Visṛṣṭa, 5. — Datta, 3. — Anujñâta, 2. — Pratipâdita, 3 *bis*, 7, 16 (bouddhiques). 17 (à Maheçvara). 32. 33 (brahmaniques).

3. L'expression se trouve une fois glosée (5) par *sodakena kamaṇḍaluná*, avec la cruche d'eau. — La formule manque 2, 3, 7, 16, 17.

4. Sur l'origine et le développement de cette formule votive, v. Senart, *Notes d'épigraphie indienne, III*, J. A., 1890, I, 120 sqq.

Digitized by Google

introduisent une formule nouvelle qui les associe plus intimement encore à leurs parents dans le partage des profits religieux : ils ont en vue « d'augmenter la gloire et les mérites pieux de leur père, de leur mère, de leur propre personne, et de leur assurer les fruits de ce monde et de l'autre monde (*mâtâpitror âtmanaç ca puṇyayaçobhivṛddhaye aihikâmuṣmikaphalâvâptyartham*). La prétention d'en tirer parti à trois n'a rien d'excessif, si on considère du point de vue hindou la nature du don. Toujours il s'agit de terres, champs irrigués ou même villages entiers; et toutes les autorités sont unanimes à proclamer le don du sol comme le premier de tous les dons (*atidâna*). Le Mahâ-Bhârata a sur ce sujet un chapitre[1] singulièrement expressif (Anuçâsana-parvan, ch. 62) : « Le roi qui donne la terre en salaire aux prêtres, revenu à l'existence, est encore roi. Perdre la vie dans le combat ou donner la terre en présent, c'est là, dit-on, le vœu suprême d'un vrai kṣatriya. Tous les péchés qu'un homme commet, poussé par le besoin, sont lavés s'il donne de la terre, fût-ce grand comme une peau de vache. L'ascétisme, le sacrifice, la science sacrée, la vertu, le désintéressement, la véracité, le culte des dieux et du maître, tout cela ne surpasse pas un don de terre. » Hemâdri[2], dans sa grande compilation, a recueilli de nombreux textes (Devala, Bṛhaspati, Kâtyâyana, Vasiṣṭha, Viṣṇudharmottara, Purâṇas) qui enseignent la même doctrine.

La teneur de l'acte est à peu près constamment identique. Il indique d'abord le lieu d'origine[3], puis donne une généa-

1. Hemâdri, *Caturvarga-cintâmaṇi*, I, 495-501, reproduit ce passage du Mahâ-Bhârata avec des divergences curieuses. Le vers si souvent cité dans les inscriptions : *Vindhyâṭavîṣv atoyâsu*, etc., qui manque dans l'édition de Calcutta, se retrouve dans la citation d'Hemâdri devant le vers : *patanty açrûṇi* (= Calcutta, 3181).

2. *Op. laud.*, 500-508.

3. Valabhi, 1, 2, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 16, 17, 18, 19. — Camp de victoire (*jaya-skandhâvâra, vij°*) : Khuḍḍavediya, 3. Bhadropâtta, 12. Bhartṛṭâṭṭanaka, 13. Bharukaccha, 22. Siri simmiṇikâ, 23. Pûliṇḍaka, 24. Maghavena, 27. Bâlâ-

Digitized by Google

logie panégyrique, complète d'abord, et à partir de Çîlâditya I, abrégée en sautant directement de Bhaṭârka à Guhasena. Ensuite vient l'avis adressé à tous les fonctionnaires et contenant l'intention du don, l'indication du donataire, la désignation précise des terrains concédés, le régime de la donation. Les recommandations et les imprécations usuelles terminent la charte, avec la date, les noms du délégué, du scribe, et la signature du roi. Le régime (*sthiti*) est toujours le même, quelles que soient les différences nominales[1]. La terre est donnée « avec l'udraṅga, l'uparikara, le bhûta-vâta-pratyâya, le revenu en grain et en or, le droit de justice sur les dix fautes, le droit de corvée éventuelle; les officiers royaux ne doivent pas y mettre la main; tous droits antérieurs accordés à des dieux ou des brahmanes sont abolis; la jouissance, à la façon de la terre et des trous, doit durer aussi longtemps que la lune, le soleil, l'océan, la terre, les rivières, les montagnes. Donc, que le donataire cultive, fasse cultiver, ou le distribue, personne ne doit y faire obstacle[2] ».

L'appel aux rois futurs et les imprécations sont un lieu commun de l'épigraphie sanscrite : « Les rois futurs, soit de notre race, soit autres, devront approuver cette nôtre donation et la maintenir, en se disant que la dignité royale est bien éphémère, que la vie humaine est instable, et que la récompense d'une donation de terre est un bien en commun.

dityaṭâṭaka, 28. Puṇika, 29. Kheṭaka, 30, 31. Godraha, 32. Ânandapura, 33. — Camp indéterminé : 3 *bis*.

1. Brahmadeya(°dâya)sthityâ, 1, 2, 4, 8, 9, 10, 13, 19, 22, 24, 27, 28, 29, 32, 33. — Dharmadeya(dâya)sthityâ, 30, 31. — Brahmadeyâgrahârasthityâ, 21, 23. — Devâgrahârasthityâ, 12 (*corr. au lieu de* devavihâra), 16, 18, 20 (toutes bouddhiques). — Çâkyâryabhikṣusaṃghasthityâ, 6. — Enfin, pour la donation au liṅga et au temple de Mahâdeva, le scribe, vraisemblablement embarrassé, prend la formule : Uparilikhitasthityâ, 17.

2. Sur les expressions techniques usitées dans ces formules, et dont l'explication est encore souvent hypothétique, v. *Corpus Inscr. Ind.*, III, à l'index.

Digitized by Google

Et il est dit : Bien des rois depuis Sagara ont joui de la terre; qui la possède en a alors le fruit. — La terre donnée avant toi aux brahmanes, veilles-y bien, ô Yudhiṣṭhira, le meilleur des maîtres de la terre; veiller est mieux encore que donner. — 60,000 années il vit dans le ciel, celui qui donne de la terre ; qui la reprend ou qui l'y aide vit autant dans l'enfer. — Dans les forêts sans eau, hôtes de troncs desséchés, ils naissent serpents noirs, ceux qui reprennent les donations pieuses. — Les richesses que les rois par peur de la pauvreté (en mérites) ont transformées en œuvres pies sont comme des guirlandes qui ont déjà servi; quel honnête homme voudrait les reprendre[1] ? »

Les dates des donations excluent l'hypothèse d'un choix raisonné; elles ne correspondent point aux jours de fête ou aux occasions solennelles du calendrier indien. Mais elles sont sans aucun doute, au moins dans plusieurs cas, en relation avec des circonstances qui ne nous sont pas connues. Il est difficile de croire que c'est par un simple effet du hasard que trois des six chartes authentiques de Dharasena II, toutes trois en faveur de brahmanes, du Ṛg-Veda, du Sâma-Veda et du Yajur-Veda respectivement, portent la même date : vaiçâkha, badi 15,252. En fait, les donations se répartissent sur tous les mois de l'année[2].

1. Il est inutile de transcrire tout au long ces stances qui se retrouvent partout. Je n'en indique que les *pratîkas :* Bahubhir vasudhâ... — Pûrvadattâṃ dvijâtibhyo... — Ṣaṣṭhiṃ varṣasahasrâṇi... — Anudakeṣv araṇyeṣu... — Yâniha dâridryabhayân... Dans 5 et dans 12 on trouve en outre la stance suivante, mutilée dans les deux chartes :

Lakṣminiketanaṃ yadapâçrayeṇa prâpto si —ᴗ ko bhimataṃ nṛpârtham | tâny eva puṇyâni vivardhayethâ na hâpaniyo hy upakâripakṣaḥ ||

La plupart des stances sont citées sous l'autorité du vénérable Vyâsa (*bhagavatâ Vyâsena*, *Vedacyâsena*). La quatrième : *anudakeṣu*, etc., se trouve dans le passage du Mahâ-Bhârata cité par Hemâdri (cf. sup., p. 12, n. 1).— La troisième : ṣaṣṭiṃ, etc., est incorporée dans le passage du Viṣṇu-dharmottara, cité *ibid.*, 504.

2. Vaiçâkha, çudi, 1 (25); 13 (30). — badi, 15 (1, 8, 9, 10). — Jyaiṣṭha, çu., 5 (33) — ba., 5 (29) ; 6 (16). — Âṣâḍha, çu., (19) — ba , 5 (24). — Çrâvaṇa,

Digitized by Google

La désignation du délégué (*dûtaka*) semble être également indépendante du caractère confessionnel de la donation. Le même personnage est suivant l'occasion chargé de veiller à l'exécution des ordres royaux tour à tour en faveur de brahmanes et de couvents bouddhiques. Il est intéressant d'observer qu'on voit paraître dans ces fonctions, avec des princes royaux (*râjaputra*), des lieutenants royaux (*râjasthânîya*), des chambellans (*pratîhâra*), des marquis (*sâmanta*) et des officiers encore mal définis (*bhogika*, *s(t)ûpakârâpati*, *pramâta*, *gañjâçâti*) une princesse royale (*râjaduhitṛ*) nommée Bhûpâ ou Bhûvâ (21, 22).

Donations divines. — Tous les princes de la dynastie, à l'exception de Dhruvasena I, de Dharapaṭṭa, et, dans un seul cas, de Guhasena, se déclarent « les premiers des adorateurs de Maheçvara ». Il est clair que Çiva, sous la désignation de Maheçvara, était la divinité tutélaire de la famille (*kuladevatâ*); chacun des rois n'en restait pas moins libre de choisir, pour l'adorer, une divinité à son goût (*abhimatadevatâ*). Les sceaux et les monnaies de la dynastie proclament aussi sa dévotion à Çiva. Le taureau de Çiva, Nandi, est figuré accroupi, tourné vers sa droite propre, sur les sceaux royaux; au-dessous est inscrit le nom du fondateur, Çrî Bhaṭârka. Le trident de Çiva, le triçûla, est représenté au revers des rares monnaies publiées jusqu'ici[1]. Le premier visiteur du site de Valabhî, Nicholson, y trouva encore

çu., (5) — ba. 9 (28). — Bhâdrapada, çu., 1 (27) — ba., 8 (17). — Âçvina, ba. (7); 1 (4); 5 ou 15 (18); 13 (3 *bis*). — Kârttika, çu., 5 (32); 7 (2). — Mârgaçira, çu., 3 (21); dvi., çu., 2 (22). — Pauṣa, ? (26). — Mâgha, çu., 9 (31) — ba. (6); 3 (3); 5 (20); 12 (30). — Phâlguna, ba., 10 (13). — Caitra, ba. (11); 2 (12).

1. Cunningham a publié, dans l'*Archaeological Survey of India*, vol. IX, pl. V, nos 23, 24, 25, des monnaies de Valabhi. Il les attribue à Bhaṭârka et à Dharasena, et donne de la légende cette transcription fort douteuse : mahâkṣatraparamâditya râjño sâmanta mahâ çrî Bhaṭṭârakasa; — mahârâjño mahâkṣatraparamasâmanta çrî Bhaṭṭârakasa; — mahârâjño mahâkṣatra sâmanta mahesa pramâditya Dharasenasa. — Une monnaie pareille à cette dernière a été publiée par Newton, *Bomb. Br.*, VII, p. 14, et pl., fig. 17.

Digitized by Google

debout à la surface du sol une statue de Nandi en grandeur naturelle et un pilier qui portait un liṅga[1]. Cependant une seule des chartes découvertes jusqu'ici a une destination çivaïte. Elle émane du roi Çilâditya I (17), dont nous possédons deux autres donations en faveur de couvents bouddhiques. Le roi assigne plusieurs champs avec des citernes, d'une contenance totale de 295 pâdâvartas (pas carrés) « au vénérable Mahâdeva, élevé par les soins de Harinâtha, et installé sur le sol qui lui appartient à Balavarmânaka-Vâṭapadra[2] ». La rente doit servir « à prévenir toute interruption du culte, bains, parfums, encens, fleurs, guirlandes, éclairage, huile, etc., à défrayer la musique, le chant, la danse, etc., à réparer les dommages et les détériorations du temple du dieu, afin de subvenir à l'entretien de sa vénérable personne[3] ». Kharagraha, sans doute le frère de Çilâditya Ier, est désigné pour veiller à l'exécution de la volonté royale (608/9 J.-C.). Le rituel çivaïte apparaît ici tel qu'il doit demeurer établi jusqu'au temps présent, avec son cortège de pompes et de spectacles : l'étroite parenté des formules employées dans les donations bouddhiques[4] marque mieux le contraste des deux religions. Maheçvara se manifeste, par les hommages mêmes qu'il reçoit, comme un dieu nettement personnel, sensible aux mêmes plaisirs que l'humanité, heureux d'être choyé par ses fidèles comme un maître aimé et respecté.

Donations brahmaniques. — Les donations brahmaniques qui constituent les deux tiers du total sont exclusivement individuelles et ne s'adressent jamais à des communautés,

1. Nicholson, *Notes*, etc., *J. R. A. S.*, XIII, 146-63. L'article est accompagné d'une planche qui représente le pilier.

2. Balavarmânaka-vâṭapadra-svatala-niviṣṭa-Harinâtha-kârita-Mahâdeva-pâdânâm.

3. Pûjâ-snapana-gandha-dhûpa-puṣpa-mâlya-dîpa-tailâdy-avyavacchittaye vâdya-gita-nṛtyâdy-upayogâya devakulasya ca khaṇḍa-sphuṭita-pratisaṃskârâya pâda-mûla-prajîvana-nimittâya.

4. Cf. inf. p. 20.

Digitized by Google

comme il arrive si fréquemment dans les inscriptions du Sud. Dans quatre cas, deux brahmanes se trouvent associés dans la même donation ; mais dans un des cas, les donataires sont frères et reçoivent la propriété en commun; dans deux autres, il s'agit en réalité de deux donations indépendantes inscrites sur la même charte (19), enfin, dans le quatrième cas, où la propriété est donnée en commun, si l'indication de la parenté est absente, les deux brahmanes sont tout au moins du même clan et de la même école (10). Le but de la donation, lorsqu'il est exprimé[1], est de pourvoir aux frais des cinq grands sacrifices : bali, caru, vaiçvadeva, agnihotra, atithi, c'est-à-dire les cinq offrandes journalières aux êtres, aux mânes, aux dieux, au feu, aux hôtes, qui sont prescrites au maître de maison. Les donataires sont répartis sur tout le territoire, dans les villes et dans les villages : ils résident à Valabhî (27.28), à Ânandapura (4.33) à Kheṭaka (13. 22. 24), à Brahmapura (11), à Siddhapura (26), à Hastakavapra (2), Hariyânaka (1), Unnata (8), Kikkaṭâputra (19), Kâsara (21), Mahicchaka (23), Vaṅçakhaṭa (29), Liptikhaṇḍa (30. 31), Ḍahala (32). Mais, s'ils ne font pas partie des familles brahmaniques locales, la qualité d'émigré reste attachée à leur personne. Les uns ont émigré *(vinirgata)* d'Ânandapura (24.27), d'autres d'Ânartapura (13.21), de Siṅhapura (19), d'Udumbaragahvara (22), de Girinagara (26), de Gomutrikâ (28), de Vincudasapura (29), de Vardhamânabhukti (30. 31). Nous constatons ainsi, dès le VIe siècle, l'existence de plusieurs sous-castes encore reconnues au Guzerate, aussi rigoureusement exclusives que les castes en matière de connubium et de commensalité, et basées sur la communauté d'origine locale[2]. Les sous-castes actuelles des Nâgar, des Sidhpur, des Udambara, des Girnâra, corres-

1. Cf. 4, 8, 9, 10, 11, 13, 21, 30, 31, 32, 33.

2. V. Javerilal Umiashankar Yajnik, *Notices of Hindu tribes and Castes in Gujarat*, Bomb. Br., X, 93 sqq.

Digitized by Google

pondent aux anciennes divisions des brahmanes originaires d'Ânandapura, de Siddhapura, d'Udumbaragahvara et de Girinagara. Une fois de plus l'organisation moderne se superpose exactement à l'organisation ancienne dans l'Inde.

Les quatre Vedas sont représentés parmi les donataires : sur 23 brahmanes, 7 sont des Bahvṛcas (Ṛg-Veda), 8 se répartissent entre plusieurs écoles du Yajur-Veda (Vâjasaneyis 4, Maitrâyaṅaka-Mânavakas 3, Adhvaryu 1); 6 sont des Chandogas du Sâma-Veda (dont 2 Kauthumas), enfin 2 sont Âtharvaṇas. Les Bahvṛcas sont des *gotras* Kairâdi (1), Traivalambâyana (1), Çârkarâkṣi (3), Gârgya (1); les Yajurvedins des gotras Darbha (1), Bhârgava (1), Vatsa (1), Parâçara (1), Kauçika (1), Gârgya (1), Çâṇḍilya (1), Bharadvâja (1); les Chandogas des gotras Bharadvâja (4), Çâṇḍilya (2); les Âtharvaṇas des gotras Parâçara (1) et Droṇâyaṇa (1). Les noms des individus illustrent encore en partie la surprenante concordance du présent et du passé[1]. L'éditeur indou d'une de nos inscriptions (4) a fait ressortir cet accord à propos de deux noms : Skandatrâta et Guhatrâta, portés par des brahmanes qui résidaient à Ânandapura et faisaient partie du gotra Bharadvâja. Les Brahmanes Nâgars, c'est-à-dire originaires de Vaḍnagar (= Ânandapura) portent encore aujourd'hui, tout au moins dans les cérémonies religieuses, treize *çarmans* ou titres supplémentaires distribués par gotras. Seuls les membres du gotra Bharadvâja ou Âtreya ont droit, chez les Nâgars, au çarman *trâta*. C'est précisément au gotra Bharadvâja qu'appartenaient Guhatrâta et Skandatrâta. Il est permis de croire que la règle en vigueur aujourd'hui était appliquée dès lors. M. Vallabhji cite encore, comme des çarmans en usage au Guzerate : *prasâda, datta, gupta, nanda;* et il nous apprend, sur l'autorité de l'Audicya-prakâça, que la section brahmanique des Audicyas dispose de huit çarmans : *datta, viṣṇu, bhava,*

1. Acharya Vallabhji Haridatt, W. Z. K. M., VII, 295 sqq.

Digitized by Google

agni, soma, mitra, indra, mahâkâla. Nous retrouvons chez les brahmanes du royaume de Valabhî plusieurs de ces çarmans. *Mitra* semble appartenir exclusivement au gotra Çârkarâkṣi : Viṣṇumitra, fils de..... mitra, d'Ânartapura (13) ; Nârâyaṇamitra, fils de Keçavamitra, d'Ânartapura (21), identique peut-être au Nârâyaṇa, fils de Keçava[1], qui est l'objet d'une donation sept ans plus tard (24) ; enfin Bhaṭṭa Âkhaṇḍalamitra, fils de Bhaṭṭa Viṣṇumitra, d'Ânandapura (33). *Çarman* figure dans le nom de Sacitiçarman (Droṇâyana) (2) et d'Aditiçarman, fils de Bhavînâgaçarman (Parâçara) (22), *bhûti* dans Rudrabhûti (Vatsa) (8) et Vâsudevabhûti, fils de Dâmodarabhûti (30, 31) ; *datta* dans (Ma) Gopadatta, fils de Kikkaka, (Gargya) (27) et dans Svâmidatta (brahmane mentionné dans 4) ; *kumâra* dans Bhûtakumâra, fils de Droṇa (28). Les autres noms sont donnés sans çarman : Dhammila (1), Devila, fils de Pappaka (29), Dasila (9), Saṃbhulla, fils de Ḍâtalla (32) ; peut-être si la lecture est exacte, Ladhulla, fils de Sânda (25), Chachara (11), Ludra (9), Duça (10), Ṣaṣṭhi (10), (le même nom brahmanique est mentionné dans 19) ; Arjuna (19), Bhaṭṭibhaṭa, fils de Bappa (23).

Les brahmanes des quatre Vedas se groupaient peut-être en dehors des sous-castes et de leurs subdivisions, dans une sorte de corporation locale, établie dans chaque ville ; les émigrés, selon leurs préférences, restaient affiliés à la corporation de la métropole ou s'affiliaient à celle de leur nouvelle résidence. C'est ainsi du moins qu'on est tenté d'expliquer l'expression obscure *câturvidya-sâmânya*[2], accolée régulièrement au nom des donataires à partir de Dharasena IV, et qui se joint tantôt au nom de la ville d'origine (19. 21. 22. 23. 24), tantôt au nom de la résidence (28. 29. 30. 31. 32. 33)[3].

1. Indiqué, il est vrai, comme originaire d'Ânandapura ; mais il est permis de supposer (cf. le personnage suivant, avec le lieu d'origine) que Ânartapura s'est introduit par une confusion graphique au lieu d'Ânandapura.

2. On trouve même, dans un cas (28), *câturvidya-traicidya-sâmânya*.

3. Il est intéressant de noter que, d'après une inscription de Dhara-

Digitized by Google

pondent aux anciennes divisions des brahmanes originaires d'Ânandapura, de Siddhapura, d'Udumbaragahvara et de Girinagara. Une fois de plus l'organisation moderne se superpose exactement à l'organisation ancienne dans l'Inde.

Les quatre Vedas sont représentés parmi les donataires : sur 23 brahmanes, 7 sont des Bahvṛcas (Ṛg-Veda), 8 se répartissent entre plusieurs écoles du Yajur-Veda (Vâjasaneyis 4, Maitrâyaṅaka-Mânavakas 3, Adhvaryu 1); 6 sont des Chandogas du Sâma-Veda (dont 2 Kauthumas), enfin 2 sont Âtharvaṇas. Les Bahvṛcas sont des *gotras* Kairâdi (1), Traivalambâyana (1), Çârkarâkṣi (3), Gârgya (1); les Yajurvedins des gotras Darbha (1), Bhârgava (1), Vatsa (1), Parâçara (1), Kauçika (1), Gârgya (1), Çâṇḍilya (1), Bharadvâja (1); les Chandogas des gotras Bharadvâja (4), Çâṇḍilya (2); les Âtharvaṇas des gotras Parâçara (1) et Droṇâyaṇa (1). Les noms des individus illustrent encore en partie la surprenante concordance du présent et du passé[1]. L'éditeur indou d'une de nos inscriptions (4) a fait ressortir cet accord à propos de deux noms : Skandatrâta et Guhatrâta, portés par des brahmanes qui résidaient à Ânandapura et faisaient partie du gotra Bharadvâja. Les Brahmanes Nâgars, c'est-à-dire originaires de Vaḍnagar (= Ânandapura) portent encore aujourd'hui, tout au moins dans les cérémonies religieuses, treize *çarmans* ou titres supplémentaires distribués par gotras. Seuls les membres du gotra Bharadvâja ou Âtreya ont droit, chez les Nâgars, au çarman *trâta*. C'est précisément au gotra Bharadvâja qu'appartenaient Guhatrâta et Skandatrâta. Il est permis de croire que la règle en vigueur aujourd'hui était appliquée dès lors. M. Vallabhji cite encore, comme des çarmans en usage au Guzerate : *prasâda, datta, gupta, nanda;* et il nous apprend, sur l'autorité de l'Audicya-prakâça, que la section brahmanique des Audicyas dispose de huit çarmans : *datta, viṣṇu, bhava,*

1. Acharya Vallabhji Haridatt, W. Z. K. M., VII, 295 sqq.

Digitized by Google

agni, soma, mitra, indra, mahâkâla. Nous retrouvons chez les brahmanes du royaume de Valabhî plusieurs de ces çarmans. *Mitra* semble appartenir exclusivement au gotra Çârkarâkṣi : Viṣṇumitra, fils de..... mitra, d'Ânartapura (13) ; Nârâyaṇamitra, fils de Keçavamitra, d'Ânartapura (21), identique peut-être au Nârâyaṇa, fils de Keçava[1], qui est l'objet d'une donation sept ans plus tard (24) ; enfin Bhaṭṭa Âkhaṇḍalamitra, fils de Bhaṭṭa Viṣṇumitra, d'Ânandapura (33). *Çarman* figure dans le nom de Sacitiçarman (Droṇâyana) (2) et d'Aditiçarman, fils de Bhavînâgaçarman (Parâçara) (22), *bhûti* dans Rudrabhûti (Vatsa) (8) et Vâsudevabhûti, fils de Dâmodarabhûti (30, 31); *datta* dans (Ma) Gopadatta, fils de Kikkaka, (Gargya) (27) et dans Svâmidatta (brahmane mentionné dans 4); *kumâra* dans Bhûtakumâra, fils de Droṇa (28). Les autres noms sont donnés sans çarman : Dhammila (1), Devila, fils de Pappaka (29), Dasila (9), Saṃbhulla, fils de Ḍâtalla (32) ; peut-être si la lecture est exacte, Ladhulla, fils de Sânda (25), Chachara (11), Ludra (9), Duça (10), Ṣaṣṭhi (10), (le même nom brahmanique est mentionné dans 19) ; Arjuna (19), Bhaṭṭibhaṭa, fils de Bappa (23).

Les brahmanes des quatre Vedas se groupaient peut-être en dehors des sous-castes et de leurs subdivisions, dans une sorte de corporation locale, établie dans chaque ville; les émigrés, selon leurs préférences, restaient affiliés à la corporation de la métropole ou s'affiliaient à celle de leur nouvelle résidence. C'est ainsi du moins qu'on est tenté d'expliquer l'expression obscure *câturvidya-sâmânya*[2], accolée régulièrement au nom des donataires à partir de Dharasena IV, et qui se joint tantôt au nom de la ville d'origine (19. 21. 22. 23. 24), tantôt au nom de la résidence (28. 29. 30. 31. 32. 33)[3].

1. Indiqué, il est vrai, comme originaire d'Ânandapura ; mais il est permis de supposer (cf. le personnage suivant, avec le lieu d'origine) que Ânartapura s'est introduit par une confusion graphique au lieu d'Ânandapura.

2. On trouve même, dans un cas (28), *câturvidya-traicidya-sâmânya*.

3. Il est intéressant de noter que, d'après une inscription de Dhara-

Digitized by Google

pondent aux anciennes divisions des brahmanes originaires d'Ânandapura, de Siddhapura, d'Udumbaragahvara et de Girinagara. Une fois de plus l'organisation moderne se superpose exactement à l'organisation ancienne dans l'Inde.

Les quatre Vedas sont représentés parmi les donataires : sur 23 brahmanes, 7 sont des Bahvṛcas (Ṛg-Veda), 8 se répartissent entre plusieurs écoles du Yajur-Veda (Vâjasaneyis 4, Maitrâyaṅaka-Mânavakas 3, Adhvaryu 1); 6 sont des Chandogas du Sâma-Veda (dont 2 Kauthumas), enfin 2 sont Âtharvaṇas. Les Bahvṛcas sont des *gotras* Kairâdi (1), Traivalambâyana (1), Çârkarâkṣi (3), Gârgya (1); les Yajurvedins des gotras Darbha (1), Bhârgava (1), Vatsa (1), Parâçara (1), Kauçika (1), Gârgya (1), Çâṇḍilya (1), Bharadvâja (1); les Chandogas des gotras Bharadvâja (4), Çâṇḍilya (2); les Âtharvaṇas des gotras Parâçara (1) et Droṇâyaṇa (1). Les noms des individus illustrent encore en partie la surprenante concordance du présent et du passé[1]. L'éditeur indou d'une de nos inscriptions (4) a fait ressortir cet accord à propos de deux noms : Skandatrâta et Guhatrâta, portés par des brahmanes qui résidaient à Ânandapura et faisaient partie du gotra Bharadvâja. Les Brahmanes Nâgars, c'est-à-dire originaires de Vaḍnagar (= Ânandapura) portent encore aujourd'hui, tout au moins dans les cérémonies religieuses, treize *çarmans* ou titres supplémentaires distribués par gotras. Seuls les membres du gotra Bharadvâja ou Âtreya ont droit, chez les Nâgars, au çarman *trâta*. C'est précisément au gotra Bharadvâja qu'appartenaient Guhatrâta et Skandatrâta. Il est permis de croire que la règle en vigueur aujourd'hui était appliquée dès lors. M. Vallabhji cite encore, comme des çarmans en usage au Guzerate : *prasâda, datta, gupta, nanda;* et il nous apprend, sur l'autorité de l'Audicya-prakâça, que la section brahmanique des Audicyas dispose de huit çarmans : *datta, viṣṇu, bhava,*

1. Acharya Vallabhji Haridatt, W. Z. K. M., VII, 295 sqq.

Digitized by Google

agni, soma, mitra, indra, mahâkâla. Nous retrouvons chez les brahmanes du royaume de Valabhî plusieurs de ces çarmans. *Mitra* semble appartenir exclusivement au gotra Çârkarâkṣi : Viṣṇumitra, fils de..... mitra, d'Ânartapura (13) ; Nârâyaṇamitra, fils de Keçavamitra, d'Ânartapura (21), identique peut-être au Nârâyaṇa, fils de Keçava[1], qui est l'objet d'une donation sept ans plus tard (24) ; enfin Bhaṭṭa Âkhaṇḍalamitra, fils de Bhaṭṭa Viṣṇumitra, d'Ânandapura (33). *Çarman* figure dans le nom de Sacitiçarman (Droṇâyana) (2) et d'Aditiçarman, fils de Bhavînâgaçarman (Parâçara) (22), *bhûti* dans Rudrabhûti (Vatsa) (8) et Vâsudevabhûti, fils de Dâmodarabhûti (30, 31); *datta* dans (Ma) Gopadatta, fils de Kikkaka, (Gargya) (27) et dans Svâmidatta (brahmane mentionné dans 4); *kumâra* dans Bhûtakumâra, fils de Droṇa (28). Les autres noms sont donnés sans çarman : Dhammila (1), Devila, fils de Pappaka (29), Dasila (9), Saṃbhulla, fils de Ḍâtalla (32) ; peut-être si la lecture est exacte, Ladhulla, fils de Sânda (25), Chachara (11), Ludra (9), Duça (10), Ṣaṣṭhi (10), (le même nom brahmanique est mentionné dans 19) ; Arjuna (19), Bhaṭṭibhaṭa, fils de Bappa (23).

Les brahmanes des quatre Vedas se groupaient peut-être en dehors des sous-castes et de leurs subdivisions, dans une sorte de corporation locale, établie dans chaque ville; les émigrés, selon leurs préférences, restaient affiliés à la corporation de la métropole ou s'affiliaient à celle de leur nouvelle résidence. C'est ainsi du moins qu'on est tenté d'expliquer l'expression obscure *câturvidya-sâmânya*[2], accolée régulièrement au nom des donataires à partir de Dharasena IV, et qui se joint tantôt au nom de la ville d'origine (19. 21. 22. 23. 24), tantôt au nom de la résidence (28. 29. 30. 31. 32. 33)[3].

1. Indiqué, il est vrai, comme originaire d'Ânandapura ; mais il est permis de supposer (cf. le personnage suivant, avec le lieu d'origine) que Ânartapura s'est introduit par une confusion graphique au lieu d'Ânandapura.

2. On trouve même, dans un cas (28), *câturvidya-traividya-sâmânya*.

3. Il est intéressant de noter que, d'après une inscription de Dhara-

Digitized by Google

Donations bouddhiques. — Toutes les autres donations, au nombre de dix, sont accordées à des couvents bouddhiques. L'intention exprimée est la même que dans les chartes brahmaniques : le roi vise à accroître la somme des mérites de son père et de sa mère, et à s'assurer le bonheur ici-bas et dans l'autre monde. L'objet en est triple; la rente des terrains ou des villages concédés doit servir aux vénérables Bouddhas (*bhagavatâṃ buddhânâṃ samyaksaṃbuddhânâm*), ou même en spécifiant aux vénérables Bouddhas élevés dans le couvent (*vihârapratiṣṭhâpitânâṃ bhag. buddh.*), à la communauté des honorables mendiants (*âryabhikṣusaṃghasya, çâkyârya°*), enfin au couvent (*vihârasya*). Dans un cas particulier (20), le revenu est divisé en quatre parties, un quart est alors affecté spécialement aux dépenses à faire pour approfondir et nettoyer l'étang voisin. La part des Bouddhas, c'est les parfums, les fleurs, l'encens, les lumières, l'huile, etc., en un mot tout ce qui concourt à la splendeur du culte et à la beauté des offices. Une formule plus développée, et qui se rencontre deux fois (18. 20) ajoute à cette liste le culte (*pûjâ*) et le bain (*snâna, snâpana*). Le libellé en est identique à la charte en faveur de Maheçvara, et contribue encore à mettre en relief la ressemblance des deux liturgies. Le culte bouddhique s'hindouise et s'achemine vers le çivaïsme où il doit s'absorber.

Les donations individuelles aux brahmanes, mêlées par le hasard des découvertes avec les donations collectives à la communauté bouddhique, marquent aussi nettement le contraste des deux grandes organisations religieuses en présence. Les largesses royales ne s'adressent pas seulement aux moines en résidence, mais à tous ceux qui viennent des quatre points de l'horizon (*caturdigabhyâgata, nânâdig°*).

sena IV (22), les brahmanes recevaient régulièrement le vingtième du revenu de la terre (*brâhmaṇa-viṃçati*). La donation, faite à un brahmane, est exemptée de cette redevance.

Digitized by Google

Le roi veut leur assurer le vêtement (*cîvara, cîvarikâ*), la nourriture (*piṇḍapâta*), le coucher (*çayanâsana*), les remèdes (*bhaiṣajya*). Nous avons là la liste complète des quatre *paccayas*, le nécessaire du moine dans le canon pâli[1]; mais la nomenclature admet des variantes et des additions : *grâsa* se substitue à *piṇḍapâta* (6) *âcchâdana* à *cîvara* (*ib.*); les objets nécessaires aux malades (*glânapratyaya*) s'ajoutent aux remèdes (3 *bis*. 6. 7. 15. 16. 18. 20); enfin deux chartes (18. 20) couronnent cette énumération par une formule usitée à propos des dieux : « Pour l'entretien de leurs vénérables personnes » (*pâda-mûla-prajîvanâya*)[2].

La part du couvent consiste dans les frais d'entretien et de réparation (*khaṇḍa-sphuṭita-pratisaṃskâra*). Dans une charte de Guhasena (5) figure un article intéressant et qui fait vivement regretter la sobriété de l'indication. Le couvent doit employer la dotation « à l'achat de livres religieux » (*saddharmasya pustakopakraya*).

Les chartes nous font connaître les noms de sept couvents[3]. Le plus favorisé est le couvent élevé à Valabhî par la princesse (*râjñî* 16. 18) Duḍḍâ, la première des fidèles (*paramopâsikâ*), fille de la sœur de Dhruvasena I et cousine germaine de Guhasena. Dhruvasena I, malgré sa ferveur vichnouite, fait don d'un village au Duḍḍâ-vihâra (3). Guhasena, adorateur zélé de Maheçvara avant de passer au bouddhisme, l'enrichit à son tour par deux donations (5. 6) : la dernière lui concède quatre villages. Çîlâditya I y ajoute un village, des champs, un jardin et une source dans la banlieue de Valabhî (16). Le savant docteur (*âcârya bhadanta*) Buddhadâsa avait élevé dans l'enceinte de ce couvent une cons-

1. Cf. Rhys Davids, J. R. A. S., 1891, p. 476 : *The four requisites in Guhasena's grant 248*.

2. Cf. sup., p. 16, n. 3. Bhandarkar, *I. A.*, I, 46, traduit d'une manière assez inattendue : « For providing water at the root of the feet (*viz.* just at the door). »

3. Sur le prétendu monastère d'Aṭharya, *v. sup.*, p. 5, n. 2.

Digitized by Google

truction supplémentaire (*vihâra-kuṭî*) destinée au culte. Dhruvasena I lui affecte spécialement les revenus d'un village (3 *bis*). Le couvent de Gohaka, qui portait le nom de son fondateur, était également établi dans l'enceinte du Duḍḍâ-vihâra, à Valabhî : Dhruvasena lui donne un village (18). Un monastère portait le nom de Bhaṭârka, le fondateur de la dynastie : il avait été gracieusement cédé (*prasâdîkata*) au Râjasthânîya Çûra. Tout près s'élevait un autre couvent bâti par Mimmâ (*Mimmâ-pâda-kârita*), sans doute une dévote parente de Guhasena, lequel donne des terrains au vihâra (7). Ces quatre couvents abritaient les sectateurs du Hînayâna; ils étaient ouverts aux disciples de ses dix-huit écoles (*aṣṭâdaça-nikâya*, 5. 6. 7). Les deux autres appartenaient au Mahâyâna : l'un avait été élevé à Valabhî par le savant docteur (*âcârya bhadanta*) Sthiramati. La charte de Dharasena II (12) le désigne sous le nom de Çrî-Bappa-pâdîya-vihâra. Le sens de cette expression a échappé à l'éditeur de la donation; mais depuis lors M. Fleet a démontré jusqu'à l'évidence, par l'examen des textes épigraphiques[1], que *Bappa* dans le protocole désignait le père du roi, en tant que son prédécesseur. Le couvent désigné du nom de Çrî-Bappa-pâdîya par Dharasena II était donc, autrement dit, le Guhasena-vihâra. Sthiramati, d'autre part, qualifié des titres spécifiques d'*âcârya* et de *bhadanta*, est certainement identique au fameux disciple de Vasubandhu, qui continua avec tant d'éclat l'enseignement de son maître[2]. Une autre indication chronologique, également fournie par une charte de Valabhî, vient à l'appui de cette donnée; l'éditeur de ce document, M. Bloch, n'en a pas vu la portée. L'inscription 3 *bis* de Dhruvasena I enregistre une donation consentie par ce roi en faveur de l'annexe élevée dans l'en-

1. The meaning of Bappa and Bâva, *I. A.*, XV, 272-77. Il aurait pu y ajouter l'autorité de Hemacandra, *Deçînâma-mâlâ*, 6, 88, qui donne : bappaḥ; pitâ ity anye.

2. Cf. Târanâtha (trad. Schiefner), 129-30.

Digitized by Google

ceinte du Duḍḍâ-vihâra par l'*âcârya bhadanta* Buddhadâsa. Ce docteur éminent, décoré des mêmes titres que Sthiramati, nous est déjà connu grâce au Tibétain Târanâtha. Il était l'élève d'Asaṅga, frère par la chair ou par l'esprit de Vasubandhu. La période de son activité coïncide avec les débuts éclatants de Sthiramati, l'élève de Vasubandhu[1]. Le monastère agrandi par Buddhadâsa avait été élevé par Duḍḍâ, la nièce même du roi Dhruvasena I, qui accorde des fonds à la construction de Buddhadâsa. Buddhadâsa est donc le contemporain de la princesse Duḍḍâ et du roi Dhruvasena I dont les chartes vont de 525 à 540 J.-C. Sthiramati, le cadet en religion de Buddhadâsa, est justement contemporain du roi Guhasena, fils et successeur de Dhruvasena I, dont le règne s'étend jusqu'à 566 J.-C. au moins, 570 J.-C. au plus.

La date que nous avions proposée[2] dès 1890 pour Vasubandhu reste ainsi fermement établie, et nous donne un repère précieux pour classer la série confuse des docteurs bouddhiques : la carrière de Vasubandhu couvre toute la première moitié du VIe siècle.

Le second couvent du Mahâyâna, et formellement désigné comme tel (*mahâyânârya-bhikṣu-saṃghâya*), est situé dans le village de Yodhâvaka, il a pour fondateur Skandabhaṭa, le chef des scribes (*divira-pati*)[3]. Il s'agit certainement du personnage même qui a écrit, en sa qualité de divirapati, la charte de donation (20). Son grand-père, il est vrai, porte le

1. Taranatha, 104 et 127.

2. V. *La date de Vasubandhu*, J. A., XVI (1890), p. 552-3. Pour les applications de chronologie littéraire à tirer de cette date, cf. *Le Théâtre Indien*, I, 165, et II, 35 (n. 3). Nous pouvons ajouter aux arguments déjà proposés une indication contenue dans la préface de la traduction chinoise de l'Abhidharma-koça par Paramârtha et qui fixe la venue de Vasubandhu « onze cents années après le Nirvâṇa du Buddha ». En prenant pour point de départ l'ère traditionnelle du Hinayâna (auquel appartient Vasubandhu), soit 543 av. J.-C., le chiffre donné nous porte au milieu du VIe siècle J.-C.

3. Le sens de *divira* a été établi par Bühler, I. A., VI, 10.

Digitized by Google

même nom, et il est investi de la même fonction sous Guhasena et Dharasena II, mais le premier Skandabhaṭa ajoute toujours à ce titre celui de « ministre des affaires étrangères » (*saṃdhivigrahâdhikṛta*). Le second Skandabhaṭa n'est appelé à cette dernière fonction que postérieurement à la charte du couvent, datée de 326 (644 J.-C.). C'est seulement à partir de 330 (650 J.-C.) qu'il est revêtu de ce double titre. Ainsi des personnages de la cour, avec l'assentiment et même les encouragements du roi, fondaient encore des couvents bouddhiques dans le royaume de Valabhî au milieu du VIIe siècle. Le bouddhisme continua sans doute longtemps encore à y fleurir, car le sol rend aujourd'hui une abondance de sceaux bouddhiques qui portent la formule du *Credo : Ye dharmâ*, etc., inscrite en caractères des VIIe, VIIIe IXe et Xe siècles[1].

Autres cultes. — Le jainisme jusqu'ici n'a pas reçu de la dynastie autant de services qu'il lui en a rendus; s'il a gardé fidèlement et fait revivre même le souvenir des rois de Valabhî, aucune donation n'est encore venue attester leur zèle ou leur bienveillance en sa faveur. L'exactitude de la tradition jaina se vérifie pourtant et dans les noms royaux, et même dans les détails secondaires. Çîlâditya, qui symbolise sous un nom générique toute la dynastie, passe pour un adorateur du Soleil. Les monnaies de Bhaṭârka et de Dharasena, si toutefois la lecture et l'attribution en sont certaines, les désignent comme des adorateurs fervents du Soleil (*paramâditya*). On serait tenté même de chercher dans le nom des Maitrakas, le clan auquel appartiennent les rois de Valabhî, un rapport réel avec un des noms du Soleil, Mitra[2]. Le dernier des fils de Bhaṭârka, le mahârâja Dharapaṭṭa, est qualifié dans les généalogies de *parama-Âditya-bhakta*

1. Bühler, I. A., I, 130. — Mandlik, Bomb. Br. XI, 334.

2. Cf. d'autre part Fleet, *Note on the Hathasni inscrip. of the Mehara chief Thepaka*, I. A., XV, 361-2. Les Mehars (de Mihira) seraient les représentants modernes des anciens Maitrakas.

Digitized by Google

« le premier des adorateurs du Soleil ». Les noms de lieux cités dans les chartes semblent aussi confirmer la popularité de ce culte : témoin Sûryapura, la ville du Soleil (32), Sûryadâsagrâma, le village de l'esclave du Soleil (10), l'Âdityaka-pratyaya-kṣetra, le champ appartenant au Soleil (4). Une donation de Çilâditya I (17) mentionne même « la source du dieu Soleil », *Âditya-deva-pâdîya-vâpî*. N'est-ce point là la célèbre source du Soleil qui joue un rôle si important dans la légende jaina sur la destruction de Valabhî? La concordance, en tout cas, est faite pour surprendre et pour frapper.

L'égale bienveillance témoignée par les princes de Valabhî à des confessions rivales n'est pas un phénomène isolé dans l'Inde, et particulièrement aux environs du VIIe siècle. Il suffirait de rappeler l'exemple illustre de Harṣavardhana Çilâditya, le roi de Canoge, resté cher au souvenir des brahmanes, des bouddhistes et des jainas, sorti d'une lignée d'adorateurs du Soleil, frère d'un bouddhiste fervent, et lui-même serviteur zélé de Maheçvara[1]. Encore au XIe siècle, Vîra Coḷa, çivaïte convaincu, patronne un Bouddhiste[2]. Même au XIIe siècle, le roi Kumârapâla, protecteur avéré du jainisme, n'en manifeste pas moins sa ferveur çivaïte[3]. « Il n'est jamais entré dans l'esprit d'un Hindou, observe à ce sujet Burnell[4], de supposer qu'aucun être fictif adoré comme dieu n'existe pas; c'est ainsi que la libéralité à l'égard de toutes les confessions était possible. » L'explication est juste, mais il ne faut pas s'y tromper : la crédulité naïve du vulgaire, dans les esprits ouverts et cultivés, s'épure et se transforme; la conscience de l'insuffisance hu-

1. Cf. Bühler, *Madhubar. Copper-Plate grant of Harṣa*, Ep. Ind., I, 67-75.
2. Burnell, *South-Indian Palaeography*, p. 111.
3. Bühler et Vajeshankar G. Ojha, *The Somnâthpattan praçasti of Bhâca Bṛhaspati*, W. Z. K. M., III, 1 sqq.
4. *Op. laud.*, 111.

Digitized by Google

maine et l'ondoyante complexité des choses, si nettement reconnues par le génie indien, affranchissent les convictions personnelles de leur raideur dogmatique et laissent un vaste champ ouvert aux croyances d'autrui. La sagesse de l'Inde n'a pas eu à chercher dans une tolérance humiliante un compromis douteux entre la piété et la pitié; elle s'est plu à reconnaître sous la multitude des apparences contradictoires les aspects infinis d'une vérité supérieure qui dépasse à la fois les sens et la raison.

Digitized by Google

LES SCÈNES FIGURÉES

DE LA

LÉGENDE DU BOUDDHA

Par Alfred FOUCHER

Dans ces dernières années, l'intelligence de l'art bouddhique de l'Inde a fait de rapides progrès[1]. Un pas décisif fut franchi en ce sens du jour où le général Cunningham trouva les bas-reliefs de Bharhout, que la prévoyance des anciens tailleurs de pierres avait accompagnés d'inscriptions explicatives de leur sujet. Cette découverte fut une révélation et un guide pour les futures recherches. Nombre d'identifications nouvelles se sont fait jour depuis pour les scènes que n'accompagne aucune inscription ou dont l'inscription ne fournit que le nom du donateur. Quelques-unes de ces identifications sont dues, il faut le reconnaître, à la comparaison avec les images encore en honneur dans le Bouddhisme chinois ou tibétain; la plupart sont nées d'une connaissance plus étendue des textes. C'est la lecture des recueils légendaires du Bouddhisme qui a permis d'identifier presque tous les bas-reliefs ou les peintures qui ont survécu au climat, au fanatisme musulman ou à l'indifférence hin-

1. Les derniers résultats sont résumés dans le manuel de M. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, Berlin, 1893. On en trouvera un compte rendu détaillé dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier 1895.

Digitized by Google

doue. Mais ces monuments figurés, à présent qu'ils sont déchiffrés, ne peuvent-ils à leur tour rendre à la lecture des textes quelques services? En fait, ces bas-reliefs ou ces fresques, si rares et si endommagés qu'ils nous soient d'ailleurs parvenus, sont un vivant commentaire des légendes dont sont remplis les livres sacrés; parfois même ce commentaire est contemporain, sinon, il va de soi, des événements légendaires, du moins de la rédaction du texte qui les relate pour nous : comment ne nous aiderait-il pas, par le prestige de l'image, à en comprendre l'esprit aussi bien que la lettre, à préciser le sens des détails matériels comme à déterminer la portée exacte du récit? Nous avons en un mot dans ces restes épars de l'art de l'Inde ancienne une mine précieuse d' « illustrations » pour servir aux Écritures du Bouddhisme. Ce serait assurément un livre intéressant que celui qui placerait, en face du récit sous sa forme originale, l'interprétation non moins sincère et naïve qu'en ont donnée les vieux artistes indiens : nous voudrions simplement esquisser ici le plan d'un pareil livre.

Personne ne s'étonnera de ce que l'art bouddhique ancien tourne tout entier autour de la légende du Maître. Il va de soi que les artistes, en quête de motifs, s'adressèrent directement aux scènes de morale en action : ni les préceptes abstraits, ni les spéculations métaphysiques ne prêtent guère à l'illustration[1]. On peut dire qu'à quelques exceptions près, il n'est pas de bas-relief ancien qui ne représente quelque scène édifiante, et d'autre part qu'il n'est presque pas une de ces scènes qui ne soit empruntée à l'une des innombrables

1. Il faut faire une exception pour la fameuse roue d'Ajantâ : sur la jante se déroule le fondement métaphysique du Bouddhisme, la série des huit causes qui mènent de l'ignorance à la mort : entre les rayons sont dépeintes les différentes conditions où l'on est susceptible de renaître. Comparez la roue, d'ailleurs tout autre, que les peintres du Campo-Santo de Pise ont placée entre les mains de Jésus et qui représente aussi leur système du monde.

Digitized by Google

vies de Bouddha[1]. Quel est en effet le beau trait légendaire d'héroïsme, de désintéressement, de sacrifice, que les Bouddhistes n'aient transformé en un épisode d'une existence passée de leur Maître, la doctrine de la transmigration des âmes les y invitant d'ailleurs assez? Qu'il s'agisse d'un de ces panneaux sculptés dont la main des artistes indigènes ornait la balustrade et les hautes portes de pierre des stoûpas, que le bas-relief provienne au contraire de ces fouilles qui nous ont révélé l'existence dans le Nord-Ouest de l'Inde d'une école d'art toute classique de forme encore que bouddhiste d'inspiration, toujours nous trouvons que l'édification, — seule raison du choix d'un sujet dans cet art tout religieux, — réside dans le fait que le Maître, visible ou non, est en scène. De ce côté nous sommes donc assurés d'une riche moisson. Il en résulte encore que la plupart des bas-reliefs se distribuent naturellement entre les trois périodes canoniques des Vies du Maître. On sait que la première s'étend jusqu'à l'avant-dernière renaissance dans le ciel Toushita : la seconde comprend tout le début de la vie dernière, de la descente sur la terre, à l'obtention de la Bôdhi; la troisième enfin s'achève avec le Nirvâna[2]. Il faut voir quelle matière chacune d'elles a fournie aux anciennes écoles, les seules dont il soit question ici[3].

1. Les motifs même qui en semblent les plus éloignés s'y ramènent : par exemple, le fameux groupe originaire du Gandhâra où l'on avait voulu voir l'enlèvement de Ganymède et qui représente Garouda enlevant une Nâgî (cf. Grünwedel, *ibid.*, fig. 34), n'est qu'un épisode de la légende qui a fourni le sujet du *Nâgânanda* et d'après laquelle le Bouddha, dans une existence passée (il se nommait alors Jîmoûtavâhana), se serait sacrifié à la place d'un serpent.

2. Cf. Senart, *Légende du Bouddha*, p. x. D'après Bouddhaghosha la première période ne commencerait qu'à la promesse faite par Dîpankara au futur Bouddha que lui aussi obtiendrait un jour la Bôdhi. Pour la simplicité de l'exposition nous y comprendrons tous les Jâtakas.

3. Nous entendons par là l'école dite indienne ou indo-persane, telle qu'elle est représentée par les sculptures de Bharhout et de Sânchi, et

Digitized by Google

II

La première période se trouve relatée dans les *Jâtakas*, la *Légende dorée* du Bouddhisme. On connaît ce vaste trésor de fables et d'histoires dont le Maître, avant d'en devenir le conteur, avait été le héros au temps de ses existences passées, quand bête, homme ou dieu, il gravissait par degrés l'échelle des êtres et, à force de piété et de sacrifices, accumulait les mérites qui devaient un jour l'élever à la dignité de Bouddha. De l'origine de ces contes ou de leurs rédactions diverses nous n'avons pas à nous inquiéter ici, mais seulement de leurs représentations figurées : il va de soi que tous n'ont pas eu le même succès auprès de l'imagination populaire et des artistes qui sont ses interprètes naturels. A Bharhout, les inscriptions nous en nomment au moins dix-huit; le général Cunningham a pu en reconnaître six autres; on en identifie encore tous les jours. A Sânchi, à Amravatî, comme à Jamal-Garhi et dans les fresques d'Ajantâ nous en trouvons d'autres encore. Bref, on peut dire que sur les cinq cent cinquante contes que contient la rédaction pâlie, la plus complète de toutes, nous connaissons dès à présent dans l'art bouddhique une illustration pour une cinquantaine d'entre eux; pour certains même on en connaît plus d'une[1].

l'école indo-classique ou du Gandhâra; les bas-reliefs d'Amravatî et les fresques d'Ajantâ, où se mêlent les deux influences, nous semblent mériter également d'être rangés à côté des œuvres anciennes; mais nous laissons délibérément de côté les productions postérieures et surtout iconographiques du Bengale et du Konkan, à plus forte raison l'art bouddhique de la Haute-Asie et des Iles.

1. Pour les jâtakas de Bharhout, voyez Cunningham, *The Stûpa of Bharhut*, p. 48 sqq., et pl. XXV sqq. Le conte des Singes et du Jardinier (pl. XLV, 5) se trouve reproduit en même temps qu'identifié,

Digitized by Google

A quoi peuvent nous servir ces illustrations? Un exemple nous le fera saisir sur le vif. Prenons le *Sâma-Jâtaka*, un des plus connus et des plus aisément accessibles[1]; voici l'histoire ramenée à ses traits essentiels : un jeune homme, seul soutien de parents aveugles et retirés dans la forêt, va leur puiser de l'eau; un roi, soit méprise, soit colère, soit simple curiosité (le motif diffère selon les rédactions), le tue en chassant d'un coup de flèche; repentant, il amène les vieux parents auprès du cadavre de leur fils qui, grâce à l'intervention d'une divinité, ressuscite, et selon l'habitude des contes édifiants du Bouddhisme, tout est bien qui finit bien. Or, si nous jetons les yeux sur le bas-relief de Sânchi, nous trouvons ces trois moments nettement représentés : on aperçoit le jeune ascète arrivant de la droite avec sa cruche, puis descendu dans l'eau où la flèche vient le frapper; à gauche, le roi, trois fois figuré côte à côte, tire, a tiré, se repent d'avoir tiré; au fond à droite, les vieux parents aveugles sont assis devant leurs huttes respectives; à gauche tous les personnages se retrouvent groupés autour de la

au début du dernier volume paru de la traduction anglaise des Jâtakas, publiée sous la direction du prof. Cowell. A Sânchi, les plus intéressants sont le *Sâma-Jâtaka* (v. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XXXVI, 1, le moulage est au British et à l'Indian Museum), et le *Vessantara-Jâtaka* (v. Ferg., *ibid.*, pl. XXIV, 3) que l'on retrouve aussi à Amravatî (v. Ferg., *ibid.*, pl. LXV, et escalier du British Museum, n° 35). Ces deux jâtakas se retrouvent enfin sur des contremarches d'escalier provenant de Jamal-Garhi (British Museum). Notons encore à Amravatî le *Sivi-jâtaka* (Ferg., *ibid.*, pl. LX, escalier du British Museum, n° 14). Signalons enfin le *Mahâkapi-jâtaka* sur l'une des fresques d'Ajantâ reproduites à l'Indian Museum, etc.

1. S. Hardy, *Eastern Monachism*, en donne un résumé; Râj. Mitra en fait autant (v. *Indo-Aryans*, p. 203) d'après J. d'Alwis. La rédaction birmane a été publiée dans le *J. of the R. A. S.*, 1894. On trouvera la traduction de la version brahmanique du conte dans le Râmâyâna de Fauche, p. 173 sqq. Pour les reproductions, voir Fergusson, *ibid.*, pl. XXXVI, 1, ou Maysey, *Sânchi and its remains*, pl. XXIII. Le bas-relief ne nous semble nulle part avoir été complètement expliqué.

Digitized by Google

divinité (reconnaissable au vase d'ambroisie qu'elle tient à la main, les textes la nomment Bahousoundarî) qui vient de ressusciter le jeune homme : tout le reste appartient au paysage. On sent aussitôt l'intérêt de cette illustration. Nous avons là comme une fenêtre ouverte sur la vie de l'Inde ancienne et le récit prend corps devant nous. Voici le fond du tableau, l'ermitage avec le bétail, les antilopes apprivoisées, les singes; voici l'étang de lotus et ses oiseaux; dans ce décor se meuvent les personnages, anachorètes, roi, divinité, chacun avec sa coiffure et son costume. Bref, tous les détails du récit se trouvent du même coup précisés, et en dépit du temps et de la distance les mêmes images sont devant nos yeux qui s'évoquaient à l'esprit des Hindous du premier siècle de notre ère. Il n'est point jusqu'à la cruche indienne, la *lôta* ventrue, d'ailleurs toujours en usage, qui ne nous fournisse un détail réaliste de plus. Et en même temps cette représentation coupe court à toute fantaisie symbolique ou allégorique qui voudrait voir dans le *Jâtaka* autre chose qu'un acte édifiant qui doit être pris au pied de la lettre. Ce qu'il disait à l'imagination des fidèles, nous le savons par ce bas-relief proposé à la contemplation recueillie des pèlerins venus au stoûpa de Sânchi de tous les coins de l'Inde : historiquement, il n'y a pas d'autre signification à lui attribuer.

Parlerons-nous à présent de l'intérêt de cette sculpture au point de vue de l'histoire de l'art, notamment de ses curieuses ressemblances avec l'art de notre moyen âge, tant pour son effort de traduire aux yeux un conte sur la pierre que pour le souci du détail accessoire et surtout la répétition systématique du même personnage aux divers moments du récit? Cet intérêt ne fait encore que grandir quand nous retrouvons dans le Nord-Ouest de l'Inde le même sujet, mais traité cette fois dans le goût classique, les scènes se déroulant une à une sur une frise au lieu d'être entassées sur un même panneau. D'autre part, le fait que nous retrouvons le Vessan-

Digitized by Google

tara-Jâtaka par exemple, reproduit aux quatre coins de l'Inde, nous est une preuve évidente de sa popularité : on ne pouvait d'ailleurs moins attendre pour cette avant-dernière existence terrestre du Bouddha, où, comblé de tous les dons de la vie, il avait su renoncer à tous. Nous ne saurions toutefois considérer la liste des Jâtakas découverts et identifiés comme celle des plus célèbres ou des plus populaires; le grand nombre des monuments perdus, le hasard des trouvailles, l'absence de fouilles suivies, mille raisons diverses nous invitent sur ce point à la plus grande circonspection[1]. En revanche, pour les périodes qui nous restent à examiner, l'accord des monuments nous permettra d'être plus affirmatif et de dresser pour l'art bouddhique une liste comparable à celle que l'on pourrait faire des motifs tirés des Évangiles et sans fin repris par les peintres italiens.

III

Ce qui frappe tout d'abord quand on passe en revue les œuvres inspirées par les traditions que nous ont conservées le *Lalita-Vistara* ou le *Buddha-Carita* par exemple, c'est qu'elles correspondent toutes, soit au début, soit à la fin de cette seconde période de la légende. L'intérêt semble sauter brusquement des circonstances qui accompagnent la dernière renaissance du Bouddha en ce monde aux événements qui entourent immédiatement son avènement à la Bôdhi. De

1. Il n'est pas douteux par exemple, que le *Dipankara-Jâtaka*, où le Bouddha reçoit de son prédécesseur, en échange de sa piété, la promesse de la Bôdhi, n'ait été dès longtemps populaire; or, il ne pouvait être traité pour la première fois que dans l'école du Nord-Ouest, la seule qui ait inauguré, comme nous le verrons, la représentation des Bouddhas : il est juste de dire qu'elle n'y a pas manqué. (V. notamment British Museum, vitrine 63.)

Digitized by Google

sa jeunesse, des jeux qui précédèrent son mariage, de son mariage même, du moins en sa période heureuse, il n'en est question dans aucun bas-relief ancien. On ne peut même nulle part reconnaître avec certitude ces fameuses sorties où la rencontre d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et enfin d'un moine aurait donné une impulsion décisive aux idées du jeune prince, et qui auraient joué par conséquent dans sa vie un rôle si important et si voisin de la Bôdhi. Pour trouver des représentations assurées de tous ces événements, il nous faudrait recourir à des œuvres de basse époque[1]. Devons-nous nous en étonner outre mesure? Après tout, la vie mondaine du Bouddha, au sein du luxe et des plaisirs, n'était pas un objet évident d'édification : l'intéressant était, après sa suprême descente sur cette terre, l'obtention de la Bôdhi pour le plus grand bien de l'humanité : tel semble du moins avoir été l'avis général au temps des anciennes écoles, car autant elles sont pauvres pour les incidents intermédiaires, autant pour ces deux événements nous n'avons que l'embarras du choix.

Dans la venue même du Bouddha en ce monde, elles distinguent deux moments et répètent à satiété les deux scènes, celle de la Conception et celle de la Nativité. La première semble avoir été de beaucoup la plus anciennement traitée : c'est celle où le Bouddha descend dans le sein de sa mère sous la forme d'un éléphant. On la trouve déjà à Bharhout, on la retrouve à Sânchi; à l'occasion même les artistes du Gandhâra n'ont pas dédaigné de la reprendre, mais dans un

1. Voir par exemple une peinture népâlaise, don de Hodgson, conservée à la Bibliothèque de l'Institut de France : là nous avons tous les incidents de l'éducation, de la jeunesse, des jeux, du mariage, des sorties, etc. — Mais à Sânchi, là même où l'on voudrait reconnaître les « quatre sorties » (cf. Ferg., *ibid.*, pl. XXIII-IV), il se peut que le personnage qui sort ainsi en grande pompe soit non le prince Siddhârtha, mais quelque roi, allant (comme les inscriptions nous en avertissent à Bharhout) rendre visite au Bouddha.

Digitized by Google

tout autre décor[1]. A Amravatî, où l'on sait que se mêlent les deux influences, on reconnaît encore le même motif : mais ou bien l'éléphant est minuscule et relégué en bordure, ou même il est totalement supprimé[2]. Est-ce un raffinement du goût? Est-ce simplement que la scène était devenue suffisamment familière pour se reconnaître à première vue? Il est curieux de retrouver une particularité analogue à propos de la Nativité. Ce motif semble n'avoir été abordé que plus tard et d'abord par l'École du Nord-Ouest. Seuls les artistes classiques auraient eu l'audace de camper ainsi Mâyâ debout, d'une main tenant la branche d'arbre, de l'autre s'appuyant sur sa sœur, tandis que, selon la tradition, l'enfant Bouddha sort par sa hanche droite et que Brahmâ et Indra tendent des langes pour le recevoir. On possède parmi les sculptures du Gandhâra plusieurs répliques de cette scène, inconnue à Bharhout et à Sânchi; quand elle a passé à Amravatî nous la retrouvons toute pareille : il n'y manque que l'enfant Bouddha. Est-ce encore ici raffinement ou manque de hardiesse? Le fait vaut en tout cas la peine d'être relevé[3].

1. Pour Bharhout, v. Cunningham, *ibid.*, pl. XXVIII, et pour Sânchi, Ferg., *Ibid.*, pl. XXXIII, ou au Musée des Arts décoratifs la face intérieure du pilier de droite du moulage de la porte orientale. — L'unique spécimen que nous connaissions de cette scène au Gandhâra se trouve au Louvre (salle de Susiane et Chaldée).

2. Pour le premier cas, v. Ferg., *ibid.*, pl. LXXIV (il est vrai qu'à côté l'éléphant a un panneau à lui tout seul) et pour le second, Burgess, *The Stûpas of Amravati*, etc., pl. XXVII, 1, ou escalier du British Museum, n° 44. Il va de soi que ces sculptures coupent court aux discussions oiseuses pour savoir si le Bouddha est descendu dans le sein de sa mère sous la forme d'un éléphant, ou, comme le veut Beal, monté sur un éléphant, sans qu'on voie d'ailleurs ce qu'y gagnerait la vraisemblance.

3. Pour la scène de la Nativité à Amravatî, voir Ferg., *ibid.*, pl. XCI, 4 (où l'on voit aussi la Conception sans éléphant), ou escalier du British Museum, n° 44. Pour le Gandhâra, voyez notamment la fig. 44 de Grünwedel. Ce qui rend celle-ci encore plus curieuse, c'est que l'artiste classique, oublieux des distances et négligent des différences de doc-

Digitized by Google

Quand du début nous passons à la fin de la période de l'*Avidûre-nidâna*, pour employer la phraséologie bouddhique, c'est encore à Gandhâra et à Amravatî qu'il nous faut nous adresser pour trouver des spécimens des deux scènes principales, celle du « Sommeil des femmes » et celle du « Départ de la Maison ». Elles sont représentées côte à côte sur la même pierre provenant d'Amravatî, aujourd'hui placée à gauche de l'escalier du British Museum, et qui est assurément un des chefs-d'œuvre de la sculpture indienne. Comme d'habitude, au Gandhâra, elles sont traitées dans un style différent : mais, autant que le changement du décor et des costumes, les audaces du ciseau dénotent aussitôt des artistes d'Occident : c'est ainsi que l'un d'eux a entrepris de nous montrer de front le Bouddha sortant à cheval de son palais[1]. Une autre tentative non moins intéressante de l'École du Nord-Ouest doit être également rapportée à l'*Avidûre-nidâna :* nous voulons parler de ces Bouddhas émaciés qui représentent le Maître au temps des pénitences auxquelles il renonça depuis pour arriver à la Bôdhi[2]; une anatomie fantaisiste n'ôte rien à l'impression saisissante de ce squelette vivant épuisé d'austérités. Mais nous touchons déjà ici à l'une des questions les plus brûlantes de l'archéologie bouddhique, et que l'étude de la dernière période de la vie du Maître met encore mieux au jour.

trines, s'est avisé de décorer le pilastre corinthien, qui sert à gauche d'encadrement à la scène, de l'image du Bon-Pasteur, telle qu'on la voit aux Catacombes de Rome. Voyez encore le recueil de Cole, *Græco-Buddhist Sculptures from Yusufzai*, 1885.

1. V. Grünwedel, *ibid.*, fol. 27.

2. Voyez notamment celui que M. Senart a publié dans le *Journal Asiatique*, VIIIe série, t. XV, 1890. Il y en a un, de petite taille, au British Museum.

Digitized by Google

IV

Nulle part, en effet, la différence des deux écoles anciennes n'éclate mieux qu'à propos des scènes qui vont de la Bôdhi au Nirvâna. Le fait est banal à force d'avoir été répété : jamais, ni à Bharhout ni à Sânchi, là même où une inscription nous affirme, si nous en pouvions douter, la présence du Maître, jamais il n'est représenté : un trône vide un parasol, une roue, un triçoûla, une empreinte de pieds, c'est tout ce que nous apercevons. Ajoutons que cette omission est volontaire : l'art avec lequel sont figurés les autres personnages nous prouve assez que si le Bouddha n'est pas représenté là où le sujet semblait rendre sa présence nécessaire, c'est qu'on ne voulait pas qu'il le fût. Peut-être aussi ne l'osait-on pas. Les premiers, dédaigneux des symboles, les artistes du Gandhâra eurent d'emblée la hardiesse de créer de toutes pièces et de multiplier à satiété un type de Bouddha, d'ailleurs drapé, coiffé et nimbé à l'antique : les Indiens transformèrent ensuite ce type à leur guise, mais ils le reçurent du Nord-Ouest. Il suffit de rappeler qu'à Amravatî les deux procédés se rencontrent parfois au revers de la même pierre[1]. On pourrait spéculer à l'infini sur la révolution que suppose dans les idées bouddhiques l'apparition des images du Maître : notre tâche, plus humble, est de faire simplement la liste des scènes sur lesquelles les artistes des deux écoles se sont essayés : du moins devions-nous relever en passant la différence de leur méthode.

La scène la plus voisine de la Bôdhi est celle que l'on est convenu d'appeler la « Tentation » du Bouddha, alors que, selon la tradition, il eut successivement à essuyer les assauts

1. V. Ferg., *ibid.*, pl. LXXVIII.

Digitized by Google

de l'armée diabolique, puis les amoureuses entreprises des filles de Mâra : c'est bien d'ailleurs sous ce double aspect de terreur et de résolution que nos vieux peintres concevaient également la Tentation de saint Antoine. Chercherons-nous à reconnaître sur telle architrave de Sânchi, sur tel panneau du Gandhâra la horde grimaçante des démons? L'intérêt de tout ce morceau s'efface devant la magistrale fresque d'Ajantâ, d'ailleurs fortement inspirée de l'école classique et qui est restée l'expression la plus haute que l'art indien ait donnée de cette scène : elle fut en même temps la plus imitée[1]. Parmi les scènes suivantes, seule, la légende des Kâçyapas semble mériter une place à part. On la trouve tout au long traitée sur trois panneaux de la porte orientale de Sânchi[2]. Les deux bas-reliefs qui nous montrent le Bouddha (invisible, il va de soi) marchant sur les eaux de la rivière Nairañjanâ débordée ou empêchant le feu du sacrifice de s'allumer, paraissent uniques en leur genre; l'épisode le plus célèbre, celui où le Bouddha dompte le Nâga, se retrouve partout. A Amravatî, il est d'ailleurs traité dans le style de Sânchi : deux pieds près du cou du Nâga symbolisent la victoire du Maître, tandis qu'au Gandhâra l'artiste nous montre le Bouddha debout et présentant le terrible serpent, roulé au fond de son vase à aumônes, aux Kâçyapas stupéfaits[3]. Parmi les scènes qui marquent le début de la carrière

1. V. l'architrave du milieu de la porte septentrionale de Sânchi, vue de dos (Ferg., *ibid.*, pl. x) et le bas-relief du Gandhâra reproduit par Grünwedel (fig. 29). On trouvera des reproductions de la fresque d'Ajantâ dans Râj. Mitra, *Buddha-Gayâ*, pl. II; dans le Dr Le Bon, *Les Monuments de l'Inde*, fig. 16; et dans Grünwedel (fig. 31); on en trouve des imitations jusque dans des miniatures népâlaises du XIe siècle (Mss. Add. 1643, de Cambridge).

2. Cf. Grünwedel, fig. 22, 23 et 24. Cf. Fergusson, pl. XXXI et XXXII, ou le pilier de gauche du moulage de la porte orientale de Sânchi au Musée des Arts décoratifs. L'identification commencée par Beal a été achevée par M. Grünwedel.

3. V. Ferg., *ibid.*, pl. LXX, entre les deux médaillons du pilier : la

Digitized by Google

du Maître, il faut aussi noter les visites royales de Prasenajit et d'Ajâtaçatrou au Bouddha invisible et présent; tel est, d'après les inscriptions, le sujet de deux bas-reliefs de Bharhout. Notons enfin, toujours à Bharhout, la scène de la donation du Jetavana[1] : rien n'y manque, ni les serviteurs couvrant le sol de la monnaie carrée du temps, ni les chars à bœufs, ni les corbeilles, ni la foule ébahie, ni même le vase à bec, le *Kalaça*, contenant l'eau de la donation : seul le Bouddha est absent, à l'ordinaire. Quant à tels épisodes qu'aurait d'abord appelés l'ordre chronologique, celui par exemple où les marchands Tapoussa et Bhallika nourrirent le Bouddha, ou encore le fameux sermon de Bénarès, ils se confondent dans la masse énorme des images de piété dont il nous reste à parler.

On sait combien dans les textes les longues années de prédication du Bouddha sont vides d'incidents; les seuls détails que nous obtenions sont contenus dans l'éternel refrain des soûtras qu' « en ce temps-là le Bouddha était à telle ou telle place ». Quelque chose de cette monotonie se retrouve dans la profusion des scènes d'adoration que nous ont laissées les deux écoles. La seule différence c'est qu'ici le trône devant lequel se prosternent les dévots est vide, tandis que là le Bouddha y est assis dans toutes les attitudes, prêchant, méditant, bénissant, etc., quand du moins on ne nous le montre pas debout et en route avec ses disciples. Çà et là seulement un détail spécifie un peu la scène : par exemple la représentation sur un socle de deux gazelles de chaque côté d'une roue de la loi indique qu'il s'agit du sermon prêché à Bénarès dans le Mrigavana. D'autres fois ce ne sont

scène du Nâga est à gauche; au milieu les anachorètes reçoivent l'enseignement d'un « symbole de Bouddha » que, devenus moines, ils suivent à droite. Le moulage de la sculpture du Gandhâra est au British Museum, vitrine n° 62.

1. Cf. Cunningham, *ibid.*, pl. XIII, 3, pl. XVI, 3, pl. XXVIII, 3.

Digitized by Google

plus seulement des laïques ou des moines, mais encore des divinités, des nâgas ou des génies, qui rendent un culte au Bouddha; parfois même ce sont des animaux, réels ou fabuleux, qui s'empressent en son honneur[1]. Au milieu de toute cette monotonie on ne peut isoler que deux incidents vraiment marquants : la soumission de l'éléphant Nalagiri et la descente du ciel Toushita. Le premier épisode (celui de l'éléphant furieux lâché par Devadatta contre le Bouddha et qui vint se prosterner à ses pieds) paraît réservé à Amravatî et au Gandhâra; sur le second, les deux écoles se complètent curieusement l'une l'autre[2]. On sait que le Bouddha descendit du ciel Toushita, où il était monté pour instruire sa mère, par une triple échelle sur les degrés de laquelle l'accompagnaient de chaque côté Indra et Brahmâ, portant l'un le parasol et l'autre le chasse-mouches. Fidèles à leur coutume, les artistes de Bharhout et de Sânchi nous montrent bien l'échelle, mais non le groupe divin : les artistes du Gandhâra, nous montrant le groupe, ont dû renoncer à nous faire voir l'échelle. Plus tard, on trouve moyen de tout concilier et Hiouen-Tsang vit à Sankissa, au lieu où était censé s'être

1. Voyez notamment l'architrave de la porte orientale de Sânchi, Ferg., *ibid.*, pl. xv, ou Grünwedel, fig. 15. D'autres fois ce sont des éléphants (v. Cunningham, *ibid.*, pl. xv, 3, cf. xxx, 2). Pour le bas-relief des Singes sur lequel on a tant spéculé (Ferg., *ibid.*, pl. xxvi, 2), ne représenterait-il pas simplement la légende contée par Hiouen-Tsang du Bouddha nourri par les singes, ainsi que le feraient supposer des monuments postérieurs? Il va de soi qu'à Sânchi le trône est vide : mais on retrouve dans les miniatures des manuscrits (Add., 1643, Cambridge) des scènes où le Bouddha en personne reçoit des vases de miel de la main des singes.

2. Pour le premier épisode, voir Ferg., *ibid.*, pl. lxxxii, 2, ou escalier du British Museum, n° 90. Pour le second, voir Cunningham, *ibid.*, pl. xvii, 2, Ferg., *ibid.*, pl. xxvii, 3, et au British Museum, la vitrine 53 (Bouddha entre deux divinités tenant l'une le parasol, l'autre le chasse-mouches et le vase à aumône : cf. la reproduction d'un groupe analogue dans le *Buddha-Gayâ* de Râj. Mitra).

Digitized by Google

passé le miracle, les trois personnages placés côte à côte sur les degrés d'un escalier.

Ceci nous est un exemple entre mille de la façon dont les productions du Gandhâra eurent vite fait de se répandre dans l'Inde entière et de là dans le reste du monde bouddhique. Une surtout de leurs créations devait avoir une prodigieuse fortune, nous voulons parler de la scène du Nirvâna. Les fouilles des environs de Peshawer nous ont fait connaître les prototypes de ces statues couchées du Bouddha à qui une grande partie de l'Asie vient encore chaque jour adresser des prières et apporter des fleurs. On y trouve déjà la position traditionnelle du Maître, couché sur le côté droit, le bras gauche allongé le long du corps, le bras droit replié sous sa tête; les bas-reliefs ajoutent encore les deux arbres sâlas dont l'abrite la légende, les moines et les fidèles laïques qui se pressent en pleurant autour de lui; et d'ordinaire au pied du lit, portant sur l'épaule un outil à deux branches, un même personnage semble bien être le forgeron Cunda avec ses tenailles, celui dont l'offrande imprudente avait causé la mort du Bouddha.

V

Du Nirvâna il n'est point de retour: avec le Nirvâna s'arrête donc notre revue de l'art bouddhique au point de vue de la légende du Maître. On voit tout ce que dans cet art nous avons volontairement laissé de côté. Non seulement nous ne suivons pas son expansion à travers la Haute-Asie et l'Extrême-Orient, mais nous ne descendons même pas jusqu'aux écoles plus récentes du Bengale ou du Konkan. Dans les écoles anciennes elles-mêmes nous négligeons de parti pris tout ce qui est architecture ou motif d'ornementation ; nous passons sans nous arrêter sur toute l'iconographie de ce Gandhâra si

Digitized by Google

fertile en Bouddhas et en Bôdhisattvas ; nous ne nous attachons en un mot qu'aux bas-reliefs et aux fresques représentant des scènes vivantes, autant dire des scènes de la légende du Bouddha. Au point de vue particulier qui nous occupe, que nous ont appris les monuments figurés ?

Tout d'abord, même en laissant de côté l'intérêt de ces œuvres d'art, ici leur charme naïf, là leur réelle habileté d'exécution, personne ne contestera qu'après avoir vu défiler sous nos yeux toutes ces images, nous ne nous fassions une idée infiniment plus concrète de la tradition. Non seulement les créatures de la fantaisie indienne, Nâgas, Kinnaras, Yakshas, Vidyâdharas, etc., cessent d'être pour nous de vains mots, mais le décor où se meuvent les personnages réels, aux champs comme à la ville, les diverses sortes d'habitations, du palais du roi à la hutte de l'ascète, les costumes les ustensiles d'usage courant, les chars, les armes, les instruments de musique, tout se trouve d'un coup précisé à notre imagination. Sans doute il ne s'agit pas de soutenir que tout était exactement ainsi du temps du Bouddha, que, par exemple, tel était véritablement son train de vie pendant son séjour à la maison ; ce serait aussi enfantin que de chercher un portrait, comme le faisaient les fidèles, dans ces statues où les artistes du Gandhâra avaient accommodé à l'indienne le type d'Apollon de l'époque alexandrine. Il ne faut pas oublier non plus que les deux écoles se meuvent dans un monde assez différent. Mais après toutes ces réserves, il n'est pas moins vrai que ces artistes, — surtout les artistes indigènes, — ont l'immense avantage d'être infiniment plus près que nous des origines, et de vivre dans ce milieu indien où les détails matériels de la vie semblent si peu changer à travers les siècles. La chance est déjà assez belle que la façon dont les Hindous se représentaient la légende du Bouddha au premier siècle avant ou après notre ère, se trouve ainsi cristallisée pour nous dans les sculptures de Bharhout ou de Sânchi, que nous puissions jusqu'à un certain point,

Digitized by Google

guidés par le choix comme par le traitement des épisodes, pénétrer dans les âmes des fidèles d'alors, et, contrôlant l'accent des textes par l'expression des bas-reliefs, nous faire une idée de cette chose difficile à saisir entre toutes, le sentiment religieux dont ils étaient animés.

Il va de soi, en effet, que si précieux que soient ces monuments pour nous initier à l'aspect extérieur ou même à l'esprit du Bouddhisme, ils sont sans valeur pour ce qui touche la vie même du Bouddha. Simples reflets de la tradition, ils ne nous apprennent pas plus sur ce point que l'art chrétien des Catacombes ou même de la Renaissance italienne ne nous renseigne sur les circonstances exactes de la vie de Jésus. Mais cette comparaison même fait ressortir leur importance extrême, encore qu'inégale, pour l'histoire du développement de la religion bouddhique à ses diverses périodes. Nul ne contestera que pour l'histoire du Bouddhisme ancien la balustrade de Bharhout ne prenne rang, pour l'intérêt comme pour la date, immédiatement après les inscriptions d'Açoka et avant les portes de Sânchi. Si l'École du Gandhâra, d'origine étrangère et de date un peu postérieure, ne peut prétendre à nous renseigner sur le Bouddhisme indigène et primitif, n'est-elle pas du moins le meilleur témoignage des transformations qu'a subies cette religion dans ces pays du Nord-Ouest si ouverts aux influences extérieures? Nous croyons pour notre part qu'il y faut voir, au moins provisoirement, le meilleur commentaire des textes du *Mahâyâna*.

Dirons-nous enfin que cet ancien art bouddhique n'est pas moins intéressant par ce qu'il nous laisse à deviner ou à expliquer que par ce qu'il nous apprend ? On a pu voir combien de problèmes nous avons soulevés en passant qui sont encore sans réponse. Ici, à Bharhout ou à Sânchi, ce sont ces traces évidentes d'influence persane. Là, dans la vallée de Kaboul et de l'Indus, c'est cette adaptation de l'art gréco-romain à la religion bouddhique, toute pareille à celle

Digitized by Google

qui se produisait à la même époque dans les Catacombes de Rome au profit du christianisme naissant. Ailleurs, à Amravatî, c'est cette influence classique se propageant jusque dans le Dekhan oriental et se mêlant au style indigène. C'est enfin, greffée sur la même influence, la naissance au Gandhâra de l'iconographie bouddhique; c'est la rapide diffusion à travers l'Inde et la dégénérescence non moins rapide de cette imagerie pieuse qui commence par des chefs-d'œuvre et finit dans une sorte d'archaïsme hiératique qui n'est ici que le terme d'une décadence; c'est enfin son expansion à travers toute l'Asie où elle conserve, jusqu'au Japon et à Java, quelques souvenirs de son origine classique ; autant de problèmes qui ont pris à présent leur place dans les préoccupations des archéologues et auxquels, sans ces muets témoins de pierre, il eût semblé extravagant de jamais songer.

Digitized by Google

LE

POÈTE ANTÉISLAMIQUE IMROU'OU 'L-ḲAIS

ET LE DIEU ARABE AL-ḲAIS

Par Hartwig DERENBOURG

Rien que d'étrange dans la dénomination sous laquelle les Arabes ont conservé la mémoire de leur plus ancien poète antéislamique, Ḥoundoudj, fils de Ḥoudjr, de la tribu de Kinda, généralement appelé Imrou'ou 'l-Ḳais[1].

Des deux termes de cette composition, le premier, *imrou'ou*, « homme », a une double déclinaison, sur la dernière syllabe et sur la pénultième, phénomène unique dans la grammaire arabe, qui a eu pour observateur et pour interprète feu mon ami regretté et inoublié, l'auteur du *Dictionnaire turc-arabe-persan*, Jules Théodore Zenker[2]. En dehors de cette idiosyncrasie[3], ce substantif ne se joint à l'état

1. Les poésies d'Imrou'ou 'l-Ḳais ont eu pour éditeurs principaux : le Baron Mac Guckin de Slane (*Le Dîwan d'Amro 'lḳaïs*, Paris, 1837); W. Ahlwardt (*The Divans of the six ancient Arabic poets*, London, 1870); le P. L. Cheikho, S. J. (*Les Poètes arabes chrétiens*, Beyrouth, 1890-1891).

2. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, VIII (1854), p. 589-593.

3. De même, aussi ابنُمٌ et peut-être فُمٌ ont double déclinaison; voir Az-Zamakhscharî, *Al-Moufaṣṣal*, p. 19; Fleischer, *Kleine Schriften*, I, p. 180 et 309.

Digitized by Google

construit avec aucun complexe autre que Al-Ḳais, ce second terme jouissant du privilège de déterminer le vague du premier. Le féminin *imra'a* se trouve deux fois dans le Coran, joint à l'état construit avec *al-'azîz*, qui y signifie « le puissant » de la terre[1], mais qui le plus souvent est un « beau nom » du dieu Alláh. C'est un nom propre théophore archaïque qui semble s'être introduit par surprise dans le texte du Coran.

Quant au second terme *Al-Ḳais*, que signifiait-il au VIe siècle de notre ère? Désignait-il un nom d'endroit, de tribu, d'homme, un appellatif de qualité morale ou de situation matérielle? Caussin de Perceval[2] traduit, à l'exemple des lexicographes indigènes[3] : « l'homme de l'adversité. » L'existence tourmentée du « Roi poète[4] », du « Roi errant[5] », ne suffirait pas à justifier ce sobriquet de mauvais augure, par lequel il aurait imploré pour lui et pour sa descendance la commisération de la postérité. L'énigme posée par le second mot ne saurait être résolue dans ce sens. Sinon, l'on s'attendrait à faire connaissance, en guise de pendant, avec quelque homme de la félicité; ce qui d'ailleurs serait beaucoup moins invraisemblable.

Il faut donc rejeter les lisières de traditions surannées et reprendre la question à nouveau, en se dégageant des préjugés accumulés pour cacher aux yeux la vérité. A côté du nom Imrou'ou 'l-Ḳais, nous possédons un autre nom propre plus transparent, d'une contexture éminemment suggestive. C'est

1. *Coran*, XII, 30 et 51.

2. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, II, p. 303.

3. Voir surtout le *Tâdj al-'aroûs* et le *Lisân al-'Arab*, à la racine ق ى س.

4. Fr. Rückert, *Amrilkais der Dichter und König*, Stuttgard, 1843.

5. Imrou'ou 'l-Ḳais était surnommé الملك الضِّلِّيل; cf. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, p. 1798 *b*.

Digitized by Google

'Abd Al-Ḳais, c'est-à-dire le « serviteur d'Al-Ḳais[1] ». Al-Ḳais ne représente certes pas la tribu bien connue de Ḳais, toujours désignée sans l'article[2]. Ce n'est pas non plus une manière de parler écourtée pour la tribu Ḳais 'Ailân, où l'article aurait été substitué au second élément de la composition. Cette abréviation si fréquente ne soulèverait aucune objection, si *'abd*, « serviteur », ne précédait pas d'ordinaire un nom de dieu ou un attribut divin.

Les conclusions qui résultent de ces prémisses, c'est que, d'une part, *imrou'ou* ne signifie pas « le seigneur », comme dans les inscriptions sabéennes, mais « l'homme », presque « le serviteur », à l'égal de *'abd;* que, d'un autre côté, Al-Ḳais est nécessairement une divinité du panthéon arabe ou au moins un adjectif divinisé, élevé au rang de substantif théophore.

L'homme de Dieu est une conception sémitique réalisée dans le nom de l'ange Gabriel (גַּבְרִיאֵל = l'homme de Êl) et aussi dans la locution biblique appliquée aux prophètes אִישׁ אֱלֹהִים ou encore אִישׁ הָאֱלֹהִים, « l'homme de Dieu », le familier d'Élôhîm. Les noms propres composés de même provenance, אִישׁ־בֹשֶׁת, אִישְׁהוּד, אֶשְׁבַּל, אֶשְׁבַּעַל, ces derniers défigurés par la Massore, appartiennent aussi à cette catégorie, ainsi que בַּעֲלִיָה. Une inscription carthaginoise n'appelle-t-elle pas un personnage אשתנת, c'est-à-dire l'homme de la déesse Tanit[3]? מראתוד, dans un texte épigraphique sabéen d'Arabie, ne signifie pas « la princesse de Wadd », mais bien plutôt « la femme vouée à Wadd[4] ».

1. Ibn Doraid, *Ischtiḳâḳ*, p. 196; Yâḳoût, index du *Mou'djam*, VI, p. 251; Ibn Al-Athîr, index du *Kâmil*, XIV, p. 405-406, etc., etc.; récemment, J. De Goeje, dans le *Journal asiatique* de 1895, I, p. 24, 25, 29.

2. Voir cependant la note q, p. 222, d'Ibn Doraid, *Ischtiḳâḳ*, où est donnée l'explication de رجل قيس « l'homme de Ḳais », avec addition inexpliquée de l'article.

3. Euting, *Sammlung der carthagischen Inschriften*, n° 227, l. 3; *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I, p. 319-320.

4. D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, p. 30,

Digitized by Google

Dans le surnom parallèle Imrou'ou 'l-Ḳais, quelle place assignerons-nous au dieu Al-Ḳais? Cet habitant vénérable de la Ka'ba a-t-il disparu du panthéon, où il était adoré, sans laisser aucune trace de son passage ni de son culte? Ne retrouverons-nous son nom nulle part, en dehors des quelques poètes qui ont eu le privilège de le sauver en s'en parant dans une composition devenue inintelligible pour le monothéisme ombrageux de leurs descendants?

Si notre raisonnement semble plausible, nous ne pouvons encore l'étayer que sur un petit nombre de faits isolés. On en groupera peut-être d'autres, lorsqu'une fois le branle aura été donné. M. Wellhausen a cru entrevoir le souvenir d'un dieu arabe Ḳais dans le nom propre biblique קִישׁ[1]. Je proposerai d'aller plus loin et d'expliquer par le dieu Al-Ḳais le surnom énigmatique du prophète hébreu Naḥoum, en tête du livre auquel sa prophétie sert d'étiquette : נַחוּם אֶלְקֹשִׁי *Naḥoum Elḳôschî*, comme il est nommé au premier verset du premier chapitre, est une épithète d'une saveur toute arabe, avec son article bien caractérisé, malgré le *schîn* hébreu substitué, comme d'ordinaire, au *sîn*. Le grec des Septante Ἐλκεσαῖος, la transcription latine *Elcesæus* de la Vulgate nous rapprochent tout à fait de notre Al-Ḳais.

Oserai-je ajouter que je suis obsédé par la pensée que le surnom d'Imrou'ou 'l-Ḳais pourrait bien couvrir quelque réminiscence d'une proche parenté entre le dieu Al-Ḳais et Κάσιος, surnom d'un dieu sémitique que l'on identifie avec Ζεύς[2]? Le souvenir de ce Ba'al n'a-t-il pas été conservé par le δυνάστης Κάσιος, dans la théogonie orientale d'Évémère le Messénien[3]?

n° VII, l. 1; J. H. Mordtmann, *Himjarische Inschriften und Alterthümer*, p. 68.

1. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums*, p. 171.

2. W. Drexler, dans W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig, 1892), col. 970-974.

3. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, VI, II, 10.

Digitized by Google

Les monts Casius de la Syrie[1] et de l'Égypte témoignent de ce culte, qu'il ait été confondu avec celui d'Eschmoun, d'Ammon, de Jupiter, ou encore de Lucifer, fils de l'Aurore. Lucain a dit dans la Pharsale[2] :

Lucifer a Casia prospexit rupe.

Si loin qu'au matin naissant, le regard de Lucifer se soit étendu, je doute qu'il ait aperçu, comme se réclamant de « la roche » et du mont Casius, le poète arabe, antérieur de quarante ans au prophète Moḥammad[3], le « Roi errant », Imrou'ou 'l-Ḳais, fils de Ḥoudjr.

1. Je range dans le nombre le mont Ḳâsiyoûn de Damas.
2. Lucain, *Pharsale*, X, 434.
3. Ibn Khallikân, *Biographical Dictionary*, version anglaise, par M. le Baron de Slane, I, p. xvi, note 1; xvii, note 1; III, p. 641.

Digitized by Google

Digitized by Google

LES

SOURCES DES LIVRES HISTORIQUES

DE LA BIBLE

(JUGES — SAMUEL — ROIS)

Par Maurice VERNES

Le même travail méticuleux de dislocation des textes par la comparaison de leur contenu et par l'analyse philologique, qui a fourni des données si précieuses pour la composition littéraire de l'*Hexateuque*, a été poursuivi pour la série des livres historiques, qui embrassent les destinées d'Israël depuis la mort de Josué jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. On peut, en se reportant aux derniers manuels d'Introduction critique à l'Ancien-Testament parus en Allemagne, se rendre compte des résultats que l'on croit pouvoir proposer au public instruit pour résoudre ce curieux problème : — Quelles sources ont été à la disposition du rédacteur des livres historiques, quels documents cet écrivain a-t-il eus sous la main pour tracer le cadre de son ouvrage et en remplir les différents chapitres?

Voici l'essentiel des indications que fournit à cet égard le manuel de M. Cornill, qui peut passer pour un résumé autorisé des vues le plus généralement acceptées[1] :

1. C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 2e édition, Fribourg-en-Brisgau, 1892.

Digitized by Google

— En dehors de quelques morceaux poétiques, en petit nombre, contemporains des événements, l'on doit signaler comme contribution du royaume d'Israël ou des Dix-Tribus dans ce qui devait former un jour l'ouvrage d'ensemble *Juges-Samuel-Rois* : 1° de vieilles rédactions historiques relatives à Éphraïm (ou aux dix tribus), qui ont été remaniées par le rédacteur *élohiste* avant de prendre place aux livres des *Juges* et de *Samuel;* 2° des récits, également d'origine éphraïmite, relatifs aux prophètes Élie et Élisée, récits qui ont été incorporés aux *Rois* après remaniement. — Vers la même époque, c'est-à-dire au IXe siècle avant notre ère, le royaume de Juda voit se produire de vieux récits relatifs à David, que le rédacteur *jéhoviste* devait remanier avant qu'ils figurassent dans *Samuel*.

Après la destruction de Samarie, il ne pourra plus être question de contribution littéraire de la part des tribus du Nord; le royaume de Juda fournira pour l'époque antérieure à Josias une série de textes, destinés à compléter ceux qui ont été déjà énoncés; mais le fait littéraire le plus considérable sera la forme, presque définitive, donnée aux livres des *Rois*, quelques années avant la destruction de Jérusalem (vers 600 avant notre ère), par les soins d'un *rédacteur deutéronomique*, écrivant dans l'esprit de la législation du *Deutéronome* récemment promulguée. Cet écrivain aurait coulé dans le moule uniforme du pragmatisme théologique cher au *Deutéronome*, l'ensemble des données qu'il possédait sur l'histoire d'Israël à partir des derniers moments de David. Ce même travail devait être repris dans la seconde moitié de l'exil et étendu à l'ensemble des livres historiques. Enfin, dans le cours du IVe siècle avant notre ère, une main *sacerdotale* a introduit en quelques places des indications assez brèves, trahissant l'esprit d'une basse époque, où l'intérêt du rituel et du culte est devenu dominant.

En somme, la critique contemporaine tend à opérer un départ entre trois éléments, dont la réunion a abouti à l'état

Digitized by Google

présent de l'ouvrage *Juges-Samuel-Rois*. 1° Des écrits, d'un caractère véritablement antique, émanant tour à tour des régions éphraïmite et judéenne de la Palestine, où les principaux événements de l'époque des Juges, de la royauté primitive (Saül, David et Salomon), de l'histoire d'Israël au cours des Xe, IXe, VIIIe et VIIe siècles avant notre ère, ont été consignés, sinon par la plume de contemporains, au moins par les soins de personnes suffisamment rapprochées des faits pour en redonner quelque idée; 2° une série de remaniements d'un caractère tendanciel et dogmatique, dont le principal est celui qui a été opéré sous l'influence du *Deutéronome;* 3° des additions d'un caractère proprement sacerdotal et franchement post-exilien.

Nous rendons très volontiers justice au travail considérable, qui a abouti aux résultats ci-dessus mentionnés; mais nous voudrions aborder ce même problème par un côté quelque peu différent, de manière à mettre en lumière certains faits, négligés par l'analyse critique ou auxquels celle-ci n'a peut-être point fait une part suffisante.

Le premier coup d'œil jeté sur la composition de la série historique *Juges-Samuel-Rois* fait voir que les différentes parties de l'histoire ancienne d'Israël ont été traitées d'une façon singulièrement inégale, que certaines ont bénéficié de ce qu'on pourrait appeler le « traitement du plus favorisé », tandis que d'autres sont sacrifiées. L'étonnement croîtra à la réflexion, parce qu'on verra l'écrivain s'étendre avec prolixité sur des périodes, pour lesquelles nous n'imaginons pas qu'il dût posséder des renseignements abondants et, tout au contraire, se restreindre à un énoncé sec et sommaire là où, à raison de sa proximité relative des événements, il paraissait en mesure de nous donner des informations complètes.

Supposons, en effet, un écrivain de n'importe quelle nationalité, qui se propose de retracer le passé glorieux de ses ancêtres. Il est dans la nature des choses que les documents mis à sa disposition soient d'autant plus complets et

Digitized by Google

nombreux qu'il arrive aux époques rapprochées de son propre temps; pour ces époques, en dehors des monuments lapidaires et des textes écrits, des dépôts d'archives et des bibliothèques, il peut faire appel aux témoignages privés, aux souvenirs même des contemporains, encore vivants dans la mémoire des générations qui les suivent immédiatement.

Or, voici un écrivain juif, des temps de l'exil ou de la Restauration, curieux de représenter ce qu'a été le passé d'Israël. Nous nous attendons à le voir d'autant mieux documenté, d'autant plus riche en indications précises, qu'il se rapproche du temps auquel il appartient lui-même. Jetons, à ce point de vue, un coup d'œil sur la répartition des matières dans *Juges-Samuel-Rois*.

Dans l'exemplaire de la Bible hébraïque que nous avons sous les yeux, le livre des *Juges* occupe 44 pages, les deux livres de *Samuel* 107 pages, et les deux livres des *Rois* 111 pages: en tout 262 pages.

Au premier moment, l'attribution d'un cinquième environ de ce total à la période des Juges peut ne pas sembler étrange, quand on se reporte aux notions erronées qui ont encore cours en dehors des cercles scientifiques, quand, sur la foi de la construction purement artificielle élevée par les rédacteurs, on imagine une longue période de plusieurs siècles, précédant les débuts de la royauté. Dans la réalité, il s'agit là de quelques épisodes détachés, singulièrement défigurés et grossis par la bonne volonté de l'écrivain et qui ne nous permettent pas de remonter plus haut qu'un siècle ou un demi-siècle avant Saül. Plein de promesses par son titre comme par la première apparence de son contenu, le livre des *Juges* est de nature à causer une sérieuse déception au critique qui y cherche l'écho d'un passé reculé. L'abondance des développements que ce livre consacre aux aventures d'un Gédéon, d'un Samson ou aux conséquences de l'attentat commis sur la concubine d'un lévite d'Éphraïm, loin d'être une garantie d'authenticité, convaincra bientôt

Digitized by Google

le critique le plus indulgent de la désinvolture avec laquelle l'écrivain substitue des exercices de rhétorique sacrée à une narration établie sur des documents antiques.

Le premier livre de *Samuel* (58 pages) ne nous laissera pas une impression plus favorable à la supposition d'un écrivain relativement moderne, mettant en œuvre des écrits anciens. Sauf un petit nombre de données relatives à Saül et aux efforts faits par celui-ci pour secouer le joug des Philistins, il est entièrement consacré à l'exaltation du personnage prophétique de Samuel, grande figure placée au seuil de l'histoire d'Israël par un parti-pris théologique qui saute aux yeux. En sorte que les derniers mots du Ier livre de *Samuel*, après 102 pages de développements de nature essentiellement dogmatique, nous laissent encore aux préliminaires de notre sujet. Jusqu'ici la question de documents de rédaction ancienne, plus ou moins remaniés et altérés par des écrivains de date plus récente, n'est pas sérieusement posée. Nous aurons toutefois à rendre compte de la manière dont les très rares et très fragmentaires souvenirs de caractère authentique, contenus dans le livre des *Juges* et dans *I Samuel*, ont pu être conservés jusqu'aux temps de la Restauration, où nous plaçons le travail de rédaction définitive. Il y a là, en effet, un espace de six ou sept siècles, au cours desquels la mémoire des origines risquait de s'éclipser complètement, depuis le XIe siècle (antécédents de Saül, Saül) jusqu'au Ve ou IVe avant notre ère (époque présumée du travail d'ensemble qui a donné leur forme présente à *Juges-Samuel-Rois*).

C'est avec le second livre de *Samuel* que se pose pour la première fois la question des « documents antiques ». Ce livre (49 pages) est exclusivement consacré à David, dont il rapporte longuement la vie et les hauts faits à l'exception des débuts et de la fin proprement dite du personnage. Quelques réserves que l'on puisse faire, — et ces réserves sont très nombreuses et de grande portée, — sur le caractère

Digitized by Google

moderne de la rédaction, sur les allures mythiques et tendancielles de la narration, il est difficile d'imaginer un écrivain de la Restauration traçant aussi largement le tableau de l'établissement de la royauté en Israël, sans le secours de documents ou monuments antérieurs, dont la substance lui a fourni son thème. Le conflit avec Isboseth (Isbaal), fils et héritier de Saül, la révolte d'Absalom, la rébellion de Séba, une série de désignations de personnes appartenant à l'entourage de David, voilà des faits dont on a pu modifier les contours et la physionomie, mais qui supposent des souvenirs reculés, mis par écrit à une date elle-même ancienne, et dont la transmission s'est opérée plus ou moins régulièrement jusqu'aux temps de la domination persane. Nous en dirons autant pour les 30 pages que le premier livre des *Rois* (chap. I à XI) consacre au règne de Salomon, bien que le résidu historique proprement dit soit des plus sommaires, — les développements relatifs au Temple, à son aménagement, à son inauguration, offrant, en particulier, le caractère le plus inauthentique.

Il n'en reste pas moins que, après 102 pages où la préoccupation dogmatique a presque tout étouffé, laissant entrevoir tout au plus quelques traits détachés, quelques physionomies à peine indiquées, dont celle de Saül seule parvient à émerger d'une sorte de brouillard théologique cher à l'écrivain, nous avons trouvé un bloc de 79 pages, où l'historien peut puiser des données d'une précision suffisante. Disons donc tout de suite que la rédaction définitive de *Juges-Samuel-Rois* suppose la transmission par écrit d'un ensemble de souvenirs relatifs à Saül, à David et à Salomon.

Nous disons transmission *par écrit*, sans oser nous prononcer d'emblée sur la forme qui a assuré la conservation de ces données primitives, mais en excluant la supposition d'une simple transmission orale, visiblement insuffisante à sauvegarder certaines données précises. On sait que le sol de la Palestine nous refuse jusqu'à ce jour les monuments lapi-

Digitized by Google

daires ou métalliques, commémoratifs des grands événements, et qui auraient pu trouver leur place dans les principaux sanctuaires. Il nous est cependant permis d'en supposer l'existence. Nous inclinerions même à penser que, tour à tour, Abimélech, tyran de Sichem, Saül et David ont consacré le souvenir de leurs succès par des stèles, qui en ont assuré la conservation et qui se sont dressées dans les lieux de culte de Sichem, de Gabaon, de Jérusalem et autres sanctuaires renommés. Ces monuments ont pu, au moins en partie, traverser bien des périodes de troubles, et, contrairement aux opinions qui prévalent, nous ne voyons pas pourquoi certains d'entre eux n'auraient pas été encore à la disposition des savants de l'époque de la Restauration.

En dehors de ces documents lapidaires que nous restituons par voie d'hypothèse, nous sommes sollicité par la pensée d'archives d'État, qui ont pu se constituer, sinon dès Saül et David, au moins à partir du règne de Salomon. Voici précisément qu'à la fin du tableau que les *Rois* nous donnent du règne de ce dernier, apparaît, pour la première fois, une mention significative : « Le reste des actes de Salomon..., cela n'est-il pas écrit dans le *Sépher dibrè Shelomo* (livre des Actes de Salomon)? » On sait que cette mention va se retrouver désormais, avec une régularité presque mathématique, à la fin des règnes de chacun des princes des deux royaumes d'Israël et de Juda (*Sépher dibrè hayamim lemalkè Israël, Sépher dibrè hayamim lemalkè Yehoudah*). Faut-il voir toutefois dans cette mention un renvoi à des archives, à une sorte de bibliothèque officielle, que l'écrivain aurait eues à sa disposition? Nous préférons, avec la plupart des critiques, imaginer que le rédacteur de *Juges-Samuel-Rois* a eu sous les yeux un ouvrage d'ensemble, quelque peu antérieur au sien, sans doute plus complet en ce qui concernait les faits extérieurs, mais que lui-même, le résumant par places, aura grossi par des additions et réflexions d'un caractère théologique.

Digitized by Google

En résumé, plus des deux tiers du livre *Juges-Samuel-Rois* (181 pages sur 262), sont consacrés au siècle ou au siècle et demi qui précède l'événement connu sous le nom de schisme des dix tribus. C'est la portion de l'histoire nationale la plus éloignée de l'historien qui reçoit les développements les plus abondants, comme si la matière, si parcimonieusement mesurée par la suite, se trouvait libéralement à sa disposition pour ces temps reculés.

Pour quatre siècles ou trois siècles et demi, consacrés à dérouler les destinées séparées des royaumes de Juda et d'Israël, puis de Juda seul jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens (de 950 environ à 588 avant notre ère), il nous reste 81 pages et encore devons-nous commencer par en distraire une incise considérable, qui est d'un caractère très spécial. Il s'agit d'une série de récits, destinés à exalter le prophétisme et qu'on peut résumer sous le titre d'Épopée des prophètes Élie et Élisée. Ces récits, dont l'inspiration rappelle singulièrement celle du premier livre de *Samuel*, tout entier consacré à la glorification du prophète de ce nom, sont jetés au travers de l'histoire politique, qu'ils obstruent et encombrent sans lui apporter aucun élément nouveau. En dehors de quelques intercalations secondaires, ils s'étendent du chap. XVII du premier livre des *Rois* au chap. XIII du second et occupent près de 40 pages, ainsi dérobées à l'histoire proprement dite.

Il nous reste donc une quarantaine de pages pour l'exposé des destinées du royaume d'Israël ou des Dix-Tribus à partir de la sécession opérée après la mort de Salomon jusqu'à la ruine de Samarie, et des destinées du royaume de Juda jusqu'à sa disparition. Si encore ces pages étaient nourries de faits et d'indications précises! mais l'auteur se dérobe constamment à ce que, selon nos habitudes, nous serions tentés de considérer comme l'obligation essentielle de la tâche qu'il s'est proposée, pour s'étendre en considération d'un caractère prophétique, s'attarder à des développements rituels ou

Digitized by Google

exclusivement relatifs au Temple de Jérusalem, à des récits de réformes religieuses ou de merveilleuses interventions de la divinité (menaces adressées à Jéroboam, *I Rois*, XIII et XIV; intervention du prophète Michée, *I Rois*, XXII; conjuration contre Athalie et mesures prises pour l'entretien du Temple, *II Rois*, XI et XII; modifications introduites dans le rituel par le roi Achaz, *II Rois*, XVI; considérations sur la destruction du royaume des Dix-Tribus, *II Rois*, XVII; réforme religieuse du roi Ézéchias et Jérusalem délivrée des Assyriens, *II Rois*, XVIII à XX; réforme religieuse opérée par le roi Josias, *II Rois*, XXII et XXIII).

Nous sommes maintenant en mesure de nous faire une idée de la nature des sources ou documents qui ont été à la disposition du rédacteur des livres historiques, ou, pour parler plus exactement, des documents sans la possession desquels il aurait été incapable d'accomplir sa tâche.

Mais, d'abord, est-on bien au clair sur la nature de cette tâche, qu'il ne faut pas confondre avec celle que se proposent les historiens critiques? Nous sommes persuadé que le rédacteur de *Juges-Samuel-Rois* a voulu faire une œuvre essentiellement d'instruction et d'édification, et qu'il a traité librement les écrits antérieurs à sa disposition pour atteindre plus sûrement son but. D'ailleurs, c'est le moment de rappeler que le livre des *Juges-Samuel-Rois* n'est, en réalité, que la seconde partie ou le complément de l'*Hexateuque*, où l'on accorde universellement que la composition libre, que la création religieuse, s'est donné les coudées franches, et il n'est pas à supposer que l'écrivain de *Juges-Samuel-Rois* ait reculé, lui non plus, devant l'invention tendancielle.

Nous estimons que cet écrivain était en possession d'un ouvrage relatant les débuts de la royauté (Saül et David), ouvrage qui, au travers de vicissitudes qu'on peut supposer aussi nombreuses que possible, se rattachait à des souvenirs rapprochés des événements eux-mêmes. Ce même ouvrage

Digitized by Google

pouvait traiter de la période de Salomon, et c'est de lui que proviendraient, sauf exception, les données permettant de reconstituer les trois figures de Saül, de David et de Salomon.

En second lieu, l'écrivain de *Juges-Samuel-Rois* devait être en possession d'un résumé de l'histoire des anciens royaumes. Il a consulté ce recueil précieux dans une édition sans doute de peu antérieure à la sienne, mais qui prenait appui, soit directement, soit par intermédiaires, sur des archives d'un caractère officiel.

Voilà, en réalité, d'après nous, les deux moyens d'information essentiels, qui sont à la base du grand livre historique et qui ont permis aux écrivains des temps de la Restauration d'entreprendre l'exposé tendanciel et dogmatique, dont le résultat définitif nous est parvenu dans les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois*.

Mais comment ces archives d'un caractère officiel ont-elles traversé sans périr la crise effroyable de 588 et de l'exil? Serait-ce que, avant leur anéantissement par la flamme, on en aurait fait des extraits suffisants pour en conserver les données essentielles et ces extraits auraient-ils survécu, soit par les soins de membres du clergé restés en Palestine, soit par les soins des déportés emmenés en Babylonie? Il est à noter que des mains pieuses avaient déjà veillé à ce que les indications principales concernant le royaume d'Israël ou des Dix-Tribus ne fussent pas ensevelies dans le désastre de Samarie.

D'autre part, nous sommes disposé à admettre que nombre de récits d'un caractère plus ou moins légendaire sont redevables de leur existence à la présence de vieux monuments, échappés à la destruction.

Nous considérons, en effet, que la ruine de Jérusalem n'a pas abouti à la suppression complète de tous les monuments du passé, et que nombre de sanctuaires provinciaux ont survécu au désastre. Dans ces sanctuaires se trouvaient des

Digitized by Google

stèles votives, relatant des apparitions divines, de merveilleuses victoires, des interventions célestes en faveur de tel prince, etc. Si des stèles de cette nature ont continué de subsister au VIe siècle,— et sans doute au Ve et au IVe avant notre ère, — à Dan, à Sichem, à Bersabée, à Galgala, à Gabaon, elles ont servi tout naturellement de point d'attache à la légende. Ainsi peuvent avoir pris naissance les légendes concernant Gédéon et Abimélech, Jephté, Samson, la défaite des prêtres de Silo, fils de Héli ; à ces mêmes sanctuaires se sont rattachées les figures prophétiques d'un Samuel, d'un Élie, d'un Élisée.

En d'autres termes, la « matière » de *Juges-Samuel-Rois* a été fournie par l'amalgame d'un résumé d'archives et de traditions ou légendes locales, développées à l'ombre des sanctuaires par les clergés provinciaux [1]. Le clergé de Jérusalem lui-même, qui travaille âprement à établir son monopole sur la ruine de ses rivaux, fournit, à son tour, sa contribution par des légendes telles que celle de l'installation par les soins de David de l'arche authentique de Silo et de la désignation de l'emplacement du Temple par un messager céleste. D'ailleurs, les lieux de culte provinciaux, les sources et arbres sacrés que l'on vénère en maint point du territoire, ne sont pas seuls à favoriser l'essor de la pieuse imagination des gens du second Temple; tous les restes du temps glorieux qui a précédé l'exil, tous les monuments qui passent pour antiques donnent naissance à des applications semblables, et ceux que flatte dans leur orgueil naïf le voisinage de ces vieilles pierres, ne sont point en peine de dire par qui et par quel motif elles ont été disposées.

1. Nous n'avons aucune raison pour repousser l'idée qui prolongerait l'existence de nombre des sanctuaires provinciaux de la Palestine jusque vers l'époque d'Alexandre et même au delà. Les légendes de Samuel, d'Élie et d'Élisée, d'un caractère si visiblement moderne, ne se font pas faute d'exalter plusieurs de ces antiques lieux de culte, exactement comme fait la *Genèse* elle-même.

Digitized by Google

La « forme » de *Juges-Samuel-Rois* appartient, pour sa part, à la Rédaction, et nous ne répugnons point à ce qu'on distribue celle-ci entre écrivains élohistes et jéhovistes, entre un premier et un second rédacteur deutéronomistes et un écrivain proprement sacerdotal, pourvu qu'on ne reporte pas ce travail aux temps antérieurs à la Restauration. Il n'est, en effet, pas un morceau de quelque étendue dans aucune des parties de ce recueil, où nous ne retrouvions la marque de la philosophie de l'histoire et du rituel du culte qui caractérisent les temps de la Restauration [1], — qu'il s'agisse des aventures de Gédéon ou de Jephté, de l'incident du lévite de Gabaa, des critiques adressées à l'institution de la royauté ou de l'inauguration du Temple par le roi Salomon, — bref du pragmatisme théologique qui a mis son empreinte indéniable à la fois sur l'œuvre envisagée dans son ensemble et sur chacune des parties de ladite œuvre.

Ce pragmatisme théologique a été signalé depuis longtemps, mais on a hésité à lui mesurer largement l'espace qu'il réclame. Cependant des critiques, tels que M. Cornill, s'enhardissent déjà à mettre sur son compte l'invention délibérée de faits qui ne reposent sur aucune réalité ; c'est dans cette voie que nous voudrions voir la critique biblique s'engager d'une façon plus décidée, pour une appréciation plus saine de la part qu'il convient de faire dans l'étude des livres historiques de l'Ancien-Testament à l'histoire politique d'une part, à la théorie dogmatique de l'autre [2]. Si la

1. Nous avons eu déjà l'occasion de nous prononcer sur la prétendue antiquité de morceaux poétiques, notamment du Cantique de Débora, que des détails significatifs doivent faire envisager comme des compositions modernes.

2. Nous avons consacré nos conférences du semestre d'hiver 1893-1894 à rechercher dans quelle mesure l'œuvre d'ensemble *Juges-Samuel-Rois* connaissait et pratiquait la législation de l'*Hexateuque*, et en nous fondant sur un très grand nombre de passages, nous avons établi que son ou ses auteurs avaient eu sous les yeux : 1° le document jéhoviste-

Digitized by Google

première nous permet de remonter au delà des temps de l'exil jusqu'à un Josias, un Ézéchias, un Achab, un Salomon, un David et un Saül, la seconde, nous en avons la ferme conviction, est l'expression de vues qui ne pouvaient se produire qu'après la reconstitution d'Israël sous la suzeraineté persane.

élohiste; 2° le document deutéronomique; 3° beaucoup des indications rituelles qui se trouvent dans le document sacerdotal dont on reconnaît généralement l'origine post-exilienne. Nous obtenions ainsi une indication précise et autorisée sur la date de la rédaction d'ensemble, qui venait confirmer nos résultats antérieurs. Cela s'applique tout particulièrement aux grands développements « prophétiques » concernant Samuel, Élie et Élisée, développements dont les auteurs ne se sont même pas toujours donné la peine de rattacher les capricieux épisodes à des circonstances ou à des personnages nettement déterminés.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTE

SUR

UN VERS DE VIRGILE

Par A. SABATIER

Quel est ce poème Cuméen dont Virgile invoque l'autorité au début de sa IVe églogue et qui renfermait la prophétie de la rénovation prochaine du monde :

Ultima Cumæi venit jam carminis ætas?

Les commentateurs de Virgile n'ont répondu à cette question que d'une manière très vague. Ils se contentent de répéter en général le commentaire de Servius auquel ils ajoutent quelques références obscures soit à la théologie des Étrusques, soit à l'astronomie des anciens[1]. MM. Hilgenfeld, Reuss et surtout Renan[2] ont orienté les recherches sur une meilleure piste en les dirigeant vers les poèmes sibyllins d'origine judéo-alexandrine. Leurs indications sont restées sommaires et conjecturales. Il ne paraîtra donc pas superflu de reprendre cette discussion avec une méthode un peu plus rigoureuse.

1. Benoist, *Virgile*, t. I, 2e éd., 1875. Boissier, *La Relig. rom.*, I, p. 291 et suiv.

2. *Jüdische Apocalyptik*, 1857. *Les Sibylles chrétiennes*, *Revue de théol. de Strasb.*, 1861. *Histoire du peuple d'Israël*, V, p. 86 et suiv., 1893. F. Delaunay, *Moines et Sibylles*, 1874.

Digitized by Google

La question n'intéresse pas seulement le texte de Virgile ; elle a une portée plus grande, car elle touche à l'histoire des idées religieuses dans le siècle qui a précédé l'ère chrétienne.

Dans Virgile parfois, disait Victor Hugo,

Le vers porte à sa cime une lueur étrange.

C'était, ont dit tous les Pères de l'Église, une lueur chrétienne. Ils faisaient remarquer la surprenante concordance entre la peinture de l'âge d'or renaissant, faite par le poète et l'oracle messianique d'Ésaïe, XI. Dieu, ajoutaient-ils, avait eu ses prophètes dans le paganisme comme chez les Hébreux. Il avait inspiré la sibylle qui avait inspiré Virgile. De là cette prédiction de l'Enfant divin qui allait pacifier la terre et du commencement d'un monde nouveau, d'une ère de justice et de bonheur pour le genre humain tout entier :

... nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet et toto surget gens aurea mundo.

La critique historique ne pouvait adopter cette explication surnaturelle. L'hypothèse du miracle ne saurait trouver place dans aucune science. D'autre part, il n'était guère admissible que Virgile eût jamais lu le prophète Ésaïe dont le texte ne lui aurait offert sans doute aucun intérêt ni même rien d'intelligible. Admettrait-on une rencontre littéraire fortuite? Le hasard n'explique rien, pas plus que le miracle. La clef de ce petit problème, nous la trouverions certainement dans ce poème sibyllin qu'invoque Virgile, si nous avions la bonne fortune de le découvrir et de pouvoir le lire, ou simplement d'en connaître approximativement le contenu. Voilà ce qui engage à le chercher.

Digitized by Google

I. — RENSEIGNEMENTS FOURNIS PAR VIRGILE LUI-MÊME

Il s'agit évidemment d'un document écrit que le poète a eu sous les yeux et qu'il suppose connu et même commenté par ses contemporains. Le mot *carmen* ne peut désigner qu'un poème, et les mots *ultima ætas* font entendre que ce poème déroulait une histoire prophétique du monde divisée en plusieurs âges, dont le dernier, âge de rénovation intégrale, allait commencer. Le bonheur et la justice allaient revenir sur la terre; une famille d'hommes d'origine céleste, et, tout d'abord, un chef issu de Phébus-Apollon amènerait, avec l'abolition du crime et la fin des antiques terreurs, une paix universelle dans l'humanité et dans la nature. Les signes précurseurs en apparaissent déjà dans l'ébranlement de tout l'univers dont l'axe fléchit et oscille.

Aspice convexo nutantem pondere mundum,
Terrasque tractusque maris cœlumque profundum.

Voilà ce qu'implique, sans contestation, la paraphrase de Virgile.

Si du contenu de ce poème Cuméen nous passons à la forme, nous pouvons avec la même certitude nous le représenter comme écrit en langue grecque et en vers homériques. Au témoignage unanime des auteurs anciens, l'hexamètre était la forme préférée des sibylles ou plutôt des poètes qui les faisaient parler. C'est la forme de presque tous les fragments sibyllins parvenus jusqu'à nous et celle des parodies célèbres qu'en ont faites Aristophane et Lucien[1]. Virgile ne

1. Voy. Alexandre, *Oracula Sibyll.*, II, *Excursus 2. Appendix.* Comme la sibylle passait pour être antérieure à Homère, on disait, suivant Lactance et Varron, qu'Homère l'avait plagiée (*Inst. dic.*, I, 6). Comp. *Orac. Sibyll.*, III, v. 423.

Digitized by Google

l'entend pas autrement, quand il dit ailleurs de la sibylle de Cumes :

... quæ rupe sub ima
Fata canit foliisque notas et nomina mandat.
Quæcumque in foliis descripsit carmina virgo
Digerit in numerum[1].

Voilà une première notion de ce *Carmen Cumæum*. Reste à préciser le sens de cette épithète. Pausanias, qui vivait un siècle après Virgile, déclare expressément que les gens de Cumes, de son temps, n'avaient pas d'oracles écrits de leur fameuse sibylle à montrer aux étrangers[2]. Il est vrai, d'autre part, que Suidas, au moyen âge, parle de recueils d'oracles attribués à cette sibylle[3]. Le dire du premier pèse infiniment plus que celui du second. Mais il n'est pas impossible de les concilier. Les habitants de Cumes pouvaient bien n'avoir, dans leur petit musée sibyllin aucun spécimen d'oracles écrits, sans qu'on puisse inférer de là qu'il ne circulait pas à Rome et ailleurs des poèmes attribués à la sibylle. Du temps de Virgile, avant Varron, on croyait généralement à une seule sibylle et à l'identité, en particulier, de celle de Cumes et de celle d'Érythrée. Tout ce qui, en Orient, portait le nom de la seconde prenait, en Occident, celui de la première. On racontait que, née à Érythrée, la sibylle était venue en Campanie et y avait fini ses jours[4]. Il suit de là que le mot *cuméen* pour Virgile ne signifie pas le moins du monde, poème venu de Cumes ou trouvé dans cette ville, mais signifie simplement

1. *Énéide*, III, v. 443-445.

2. *In Phocic.*, 12 : χρησμῶν δὲ οἱ Κυμαῖοι τῆς γυναικὸς ταύτης οὐδένα εἶχον ἐπιδείξασθαι.

3. *Vox Sibylla :* Σίβυλλα Κυμαία (ἔγραψεν) χρησμοὺς ὁμοίως. Servius, dans son commentaire cité plus loin, semble croire aussi à un poème cuméen.

4. Voir plus loin les témoignages, sur ce point, d'Aristote, de Tite Live, de Martianus Capella, etc.

Digitized by Google

poème sibyllin, œuvre de la sibylle par excellence. Ce qu'il faut seulement inférer de l'absence de tout poème cuméen à Cumes même, c'est que les productions qui circulaient à Rome sous ce nom, venaient d'Orient et portaient soit le nom d'Érythrée, soit le nom de la sibylle tout court.

II. — LE COMMENTAIRE DE SERVIUS

Nous venons de voir tout ce qu'on peut tirer du texte de Virgile. Son plus ancien commentateur, Servius, du Ve siècle, nous en apprendra-t-il davantage? On l'a cru; mais on a été victime d'une illusion. Voici ce qu'il dit sur la IVe églogue :

CUMÆI, *id est : sibylla quæ Cumana fuit et sæcula per metalla divisit. Dixit etiam quis quo sæculo imperaret et solem ultimum, id est, decimum voluit. Novimus autem eumdem esse Apollinem unde dicit : tuus jam regnat Apollo. Dixit etiam, finitis omnibus sæculis, eadem renovari. Quam rem etiam philosophi hac disputatione colligunt dicentes : completo magno anno, omnia sidera in ortus suos redire et referri rursus eodem motu. Quod si est idem siderum motus, necesse est ut omnia quæ fuerunt habeant iterationem. Universa enim ex astrorum motu pendere manifestum est. Hoc secutus Virgilius dicit reverti aurea sæcula et iterari omnia quæ fuerunt.*

Il suffit de presser ce texte de quelques interrogations précises pour en faire éclater le vide et l'insignifiance. Non seulement Servius n'a ni vu ni lu aucun document qui pût être pris pour le poème sibyllin cité par Virgile, mais sur ce sujet il n'a rien su de plus que nous, et il n'en parle que d'après des inductions tirées du texte même qu'il commente, ou suivant des conjectures philosophiques.

Digitized by Google

Ces premiers mots, *quæ Cumana fuit* ne sont que l'explication tautologique de *Cumæi* et impliquent même un contresens historique. Parlant ensuite de la division de l'histoire en âges successifs caractérisés par des métaux, il ne fait que suivre la tradition établie depuis Hésiode et répétée par Ovide au commencement des Métamorphoses. Mais cette tradition réduit ces âges à quatre : l'âge d'or, l'âge d'argent, l'âge d'airain et l'âge de fer.

... de duro est ultima ferro,

dit Ovide (*Metam.*, I, v., 127). Et Virgile passe également, sans en supposer d'autres, de l'âge de fer à l'âge d'or qui va revenir :

... quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo.
(*Eglog.*, IV, v. 8 et 9.)

Or Servius ne parle pas de quatre âges, mais il en compte dix. Quels métaux pouvait bien choisir la sibylle pour caractériser ainsi dix périodes? Servius fait ici une confusion. Il mêle deux traditions essentiellement différentes : une tradition poétique provenant d'Hésiode et de la Grèce, et une division en dix périodes provenant des apocalypses juives[1]. Les Grecs et les Romains qui caractérisaient les âges par des métaux, n'en comptaient pas dix, et les Juifs qui en comptaient dix, ne les caractérisaient pas par des métaux, mais par des monarchies. En voulant paraître mieux instruit qu'il n'était, Servius n'a fait que prouver son ignorance.

Il est plus difficile de savoir ce qu'il a voulu nous apprendre par les mots suivants : *Dixit etiam quis quo sæculo imperaret*. Ce qui vient après : *Solis* ou *solem ultimum, id*

1. Livre d'*Hénoch*, c. 91-93. *Apoc. d'Esdras*, dans la version éthiopienne, c. 14. *Oracula sibyllina*, III, v. 108 ; IV, v. 86 et 47 ; VIII, 199, etc.

Digitized by Google

est, decimum esse voluit, pourrait faire croire qu'il a voulu dire qu'un dieu différent présidait successivement à chacun de ces âges du monde. Mais il est clair qu'il n'a lu cela dans aucun document sibyllin ; il l'infère du texte même de Virgile comme il l'avoue lui-même : *Novimus autem eumdem esse Apollinem, unde dicit : tuus jam regnat Apollo.* Il n'y a pas trace dans l'antiquité d'un tel roulement entre les puissances divines, sauf après la guerre des Titans. Du temps de Virgile et, pour Virgile surtout, la puissance de Jupiter était consacrée. Il est plus vraisemblable qu'encore ici Servius aura fait quelque confusion et qu'il a songé vaguement peut-être à la succession des grandes monarchies qui, dans l'apocalyptique juive, marquent les périodes de l'histoire. Comme chacune de ces monarchies avait ses dieux, leur succession pouvait sembler amener une succession des puissances divines. Mais Servius n'a pu trouver cela dans aucun poème sibyllin autre que ceux qu'avaient fabriqués les Juifs et les Chrétiens et de l'authenticité desquels personne ne doutait de son temps.

Un peu plus loin, il trahit encore plus son ignorance, quand il veut expliquer et qu'il explique d'une façon vraiment inepte, cet hémistiche :

... Incipient magni procedere menses.

Illud tangit, dit-il, *quod Julius et Augustus menses in honorem Cæsaris acceperunt nomina, nam antea Quintilis et Sextilis dicti sunt.* Ainsi les grands mois ce seraient ceux d'août et de juillet, parce qu'alors les jours sont le plus longs !

Quant à la doctrine philosophique de la grande année cosmique, ramenant par sa révolution tous les astres à leur point de départ, en sorte que toutes choses recommencent nécessairement et se répètent ensuite avec les mêmes caractères, Servius l'a certainement trouvée dans les écoles de son

Digitized by Google

temps. On peut même dire où il puise sa science. C'est dans le *De Die natali* de Censorinus, écrivain du IIIe siècle de notre ère, ch. 14-18. La durée de cette année cosmique était évaluée de façons très différentes. Les chiffres variaient depuis mille jusqu'à vingt-quatre mille ans. Mais on était d'accord sur un point : au bout de cette révolution devait triompher tantôt l'élément de l'eau et tantôt celui du feu, en sorte que le monde devait périr une fois par le déluge, une fois par l'incendie : ce qui ne permettait guère la joie ou l'espérance. Le même Censorinus parle encore dans le même endroit des *libri fatales* des Étrusques, d'après Varron, et de leur chronologie. Les commentateurs qui sont allés chercher là l'explication de la prophétie virgilienne, se sont entièrement mépris. Les haruspices étrusques, d'après Censorinus lui-même, ne considéraient que la vie de leur propre nation, dont ils fixaient la durée à dix âges d'homme ou dix siècles, et, à l'époque de Varron, le VIIIe siècle pour les Étrusques venait à peine de finir. Quant aux spéculations sur la durée de Rome elle-même, un fameux augure cité par Varron calculait qu'elle irait à douze siècles, dont la moitié était à peu près révolue. Il n'y a rien dans tout cela qui pût inspirer à Virgile son cri d'espérance et son assertion du retour imminent de l'âge d'or. Les commentateurs qui se servent de ces données et se les transmettent de génération en génération depuis Servius, se dupent eux-mêmes en donnant à des textes anciens peu connus un sens et une portée qu'ils n'ont pas. En somme, Servius n'a rien su de plus que nous, et, pour résoudre la question que nous avons posée touchant l'identité du poème sibyllin paraphrasé dans la IVe églogue, la critique moderne ne peut se fier qu'à elle-même et aux ressources de la méthode historique sévèrement appliquée.

Digitized by Google

III. — DES ORACLES SIBYLLINS A ROME AU TEMPS DE VIRGILE

Il serait superflu de parler des fameux livres Tarquiniens, déposés au Capitole, enfouis même dans le sol, confiés à la garde sévère des *quindecimviri*, et que l'on consultait, par décret du Sénat, dans les grandes crises de la République[1]. Le *Cumæum Carmen* de Virgile n'a rien de commun avec ces anciens recueils dont personne n'a jamais su le contenu, bien que, suivant une vieille légende, ces livres eussent été apportés de Cumes et par la sibylle elle-même ou sa servante. Ils périrent et disparurent tout à fait dans l'incendie qui dévora le Capitole l'année d'avant la dictature de Sylla[2], c'est-à-dire quarante ans au moins avant la composition de la IVe églogue.

Ce qui est beaucoup plus intéressant et ce qu'on n'a pas suffisamment relevé jusqu'ici, c'est le récit de tout ce qui fut fait par ordre du Sénat et de Sylla lui-même pour les remplacer, ou plutôt, comme on disait alors, afin de ménager la superstition populaire, pour les reconstituer et leur conserver la même autorité religieuse et le même rôle dans les affaires politiques. Heureusement, nous sommes renseignés sur ce point avec une extraordinaire précision et l'on va voir arriver à Rome, avec une sorte de prestige officiel, une masse de poèmes sibyllins fabriqués en Orient.

La perte des premiers livres sibyllins avait été ressentie à Rome comme un grand malheur public[3]. Ce fut un deuil reli-

1. Denys d'Halicarnasse, *Antiq.*, IV, 62. Plutarque, *Vie de Valerius Publicola*. Tite-Live, III, 10.

2. Denys d'Halic., *ibid.* Lactance, *Div. inst.*, I, 6. Servius, *Æneid.*, VI, v. 72. Aulu-Gelle, I, 19.

3. Tacite, *Hist.*, III, 72. *Interjecto quadringentorum quindecim annorum spatio, L. Scipione, C. Norbano coss., Capitolium flagrave-*

Digitized by Google

gieux universel. Ces oracles disparus passaient pour être le gage divin du grand destin de la République. Le Sénat considéra comme un devoir urgent d'y pourvoir.

Lactance, que ces choses intéressaient beaucoup, nous a conservé là-dessus deux témoignages presque contemporains, l'un de Varron, l'autre de Fenestella, un peu plus jeune que Varron, mais appartenant encore au siècle d'Auguste. Voici d'abord ce que disait le premier dans son livre des *Rebus divinis*.

« Dès que le Capitole fut rebâti, on apporta à Rome de nouveaux livres sibyllins recueillis dans toutes les villes d'Italie, de Grèce et principalement à Érythrée, de quelque sibylle d'ailleurs qu'ils portassent le nom[1]. » Denys d'Halicarnasse développe ainsi le même renseignement : « Les oracles sibyllins qui existent aujourd'hui (sous Auguste) ont été recueillis en divers lieux : les uns ont été achetés dans des villes d'Italie, d'autres à Érythrée, en Asie, par des commissaires envoyés par le Sénat; d'autres ont été apportés d'autres villes, ou même ont été copiés par de simples particuliers[2]. »

Le point important c'est l'envoi des ces commissaires sénatoriaux en Orient, avec une mission officielle pour ramasser de tels documents. Fenestella non seulement confirme le dire de Denys d'Halicarnasse, mais il le précise et nous donne les noms des trois commissaires choisis : « Après la réfection du Capitole, Caius Curion, consul, fit rapport au

rat. Curam victor Sulla suscepit neque tamen dedicavit. Comp. *Annal.*, VI, 12 : *Post exustum sociali bello Capitolium*, etc.

1. Lactance, *Div. Inst.*, I, 6 : *Capitolio refecto, ex omnibus civitatibus et italicis et græcis, præcipueque Erythræis coacti allatique sunt Romam (novi libri) cujuscumque sibyllæ nomine fuerunt.*

2. *Ant.*, VI, 67 : Οἱ δὲ νῦν ὄντες χρησμοὶ ἐκ πολλῶν εἰσι συμφορητοὶ τῶν τόπων, οἱ μὲν τῶν ἐν Ἰταλίᾳ πόλεων κομισθέντες, οἱ δ' ἐξ Ἐρυθρῶν τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ κατὰ δόγμα βουλῆς ἀποσταλέντων πρεσβευτῶν ἐπὶ τὴν ἀντιγραφήν· οἱ δ' ἐξ ἄλλων πόλεων καὶ παρ' ἀνδρῶν ἰδιωτῶν μεταγραφέντες.

Digitized by Google

Sénat pour que des délégués fussent choisis et envoyés à Érythrée, avec mission d'y recueillir les poèmes de la sibylle et de les rapporter à Rome. Furent choisis et envoyés P. Gabinius, M. Otacilius, L. Valerius, qui revinrent à Rome avec un millier de vers environ copiés par des particuliers[1]. » On voudra bien retenir l'intervention de ces particuliers fournissant, d'après Denys et Fenestella, des copies de poèmes sibyllins aux commissaires du Sénat.

Les trois commissaires dont nous venons d'apprendre les noms, avaient été choisis sans aucun doute parmi les quindécemvirs; mais ce n'est pas faire injure à ces patriciens de Rome que de les tenir pour assez peu versés dans la littérature grecque et pour incapables de distinguer par eux-mêmes des vers authentiques d'Homère, les vers fabriqués sur le même type par les poètes sibyllins. Tout au plus pouvaient-ils juger de la convenance politique du contenu au regard de l'ambition romaine. Pour tout le reste, ils étaient obligés de s'en remettre à des courtiers littéraires, à des *Græculi* d'Alexandrie ou d'Éphèse qui se chargèrent avec empressement de leur procurer ce qu'ils cherchaient. Voici d'ailleurs comment Tacite rend compte, à son tour, de cette même mission. Après avoir rappelé une lettre de Tibère au Sénat au sujet des livres sibyllins, il ajoute : « Le Capitole avait été incendié pendant la guerre sociale. Alors on recueillit à Samos, à Troie, à Érythrée, dans l'Afrique même, en Sicile et dans les colonies italiques, tous les poèmes sibyllins (qu'il

1. Lactance, *ibid.* : *Fenestella, diligentissimus scriptor, de quindecimviris dicens ait, restituto Capitolio, retulisse ad Senatum C. Curionem cos. ut legati Erythras mitterentur qui carmina sibyllæ conquisita Romam deportarent; itaque missos esse P. Gabinium, M. Otacilium, L. Valerium, qui descriptos a privatis versus circa mille Romam deportarunt.* Comp. *De Ira Dei*, ch. XXII : *Fenestella legatos Erythras a Senatu esse missos refert, ut hujus sibyllæ carmina Romam deportarentur et ea consules Curio et Octavius in Capitolio, quod tunc erat, Q. Catulo curante, restitutum, ponenda curarent.*

Digitized by Google

y ait une ou plusieurs sibylles), et les prêtres (les quindécemvirs) furent chargés, autant du moins que le permettent les lumières de l'homme, de discerner dans cette masse les vrais des autres[1]. »

L'arrivée en Orient de cette ambassade religieuse fit grande impression. Tous les centres religieux et littéraires en furent émus. Alexandrie, où tout affluait, ne resta pas en arrière. L'autorité de la sibylle s'en accrut. Les poètes pseudo-sibyllins et les collectionneurs d'oracles qui depuis un siècle ne manquaient pas se mirent en quête. Les délégués de Rome durent être surpris et un peu inquiets des richesses qu'on vint leur offrir. Ils prirent de toutes mains. Puis ils firent un triage, comme le dit Tacite, et sans doute le millier de vers dont parle Fenestella, représente le résultat de cet examen et le dépôt fait au Capitole pour remplacer les anciens oracles incendiés.

Il serait incroyable que les Juifs d'Alexandrie qui, depuis un demi-siècle au moins, comme nous le verrons, fabriquaient des oracles sibyllins dans l'intérêt de leur propagande religieuse et dans le sens de leurs espérances d'avenir, fussent restés étrangers à une affaire à la fois littéraire et politique si retentissante. Ils profitèrent de l'occasion, n'en doutons point, et ils réussirent certainement à glisser entre les mains des commissaires de Rome et en tout cas à répandre dans cette ville des pièces sibyllines, qui déjà jouissaient ailleurs d'une grande autorité. Ces pièces d'origine juive durent être d'autant mieux accueillies des Romains qu'à cette époque, les Juifs, luttant soit contre les Séleucides de Syrie, soit contre les Lagides d'Égypte, n'avaient pour les Romains ni les sentiments de haine implacable, ni

1. *Annal.*, VI, 12 : *Quod a majoribus quoque decretum erat, post exustum sociali bello Capitolium, quæsitis Samo, Ilio, Erythris, per Africam etiam ac Siciliam et italicas colonias carminibus sibyllæ (una seu plures fuere), datoque sacerdotibus negotio, quantum humana ope potuissent, vera discernere.*

Digitized by Google

les imprécations qu'on trouve dans les apocalypses postérieures à la ruine de Jérusalem. Sans doute Rome leur apparaissait comme une puissance redoutable et les Romains comme horriblement assoiffés d'argent et de débauches; mais ils étaient encore la verge dont l'Éternel se servait pour punir leurs persécuteurs, et, dans leurs oracles sibylliques, ils aimaient à présenter cet Empire naissant, comme celui qui devait remplacer tous les autres, s'étendre sur toute la terre et précéder celui du Messie et des saints d'Israël. Il y avait là de quoi flatter l'orgueil de Rome sans l'inquiéter, d'autant que les quindécemvirs se réservaient le droit d'en retenir ce qui leur plaisait et d'écarter le reste. Au besoin les sibyllistes juifs étaient hommes à prévenir à cet égard tous leurs désirs et à préparer des éditions expurgées de ces oracles afin de les mieux faire recevoir. Quoi qu'il en soit, sous le nom de la sibylle d'Érythrée et de Cumes, les poèmes judéo-sibyllins pénétrèrent à Rome vers l'an 80 avant notre ère et y frappèrent beaucoup l'opinion publique. La vraisemblance morale suffirait pour l'établir. On en trouvera plus loin des preuves positives.

Ce qu'il faut seulement constater ici, c'est la vogue incroyable qu'eurent, à la suite de cette mission romaine, les recueils d'oracles sibyllins en général. Leur rôle public et politique sans doute diminue. Officiellement, de Sylla aux Antonins, on ne consulte pas plus de quatre ou cinq fois les volumes nouveaux déposés au Capitole. La raison en est simple; ces volumes n'avaient plus rien de mystérieux. On en connaissait le contenu; il en circulait des copies, et les particuliers pouvaient en montrer des éditions meilleures ou plus complètes. Les patriciens romains les plus riches n'étaient ni les moins crédules ni les moins superstitieux. Les politiques aimaient à couvrir leurs desseins et à justifier leurs espérances d'oracles sibyllins dont ils récitaient le texte à leurs partisans. Dans la *Vie de Marius*, Plutarque raconte que le consul Octavius était complètement tombé sous le

Digitized by Google

pouvoir des Chaldéens et des sibyllistes. Lentulus, le complice de Catilina, répétait à tout venant que d'après un poème sibyllin, trois Cornélius devaient obtenir l'empire de Rome : deux l'avaient eu déjà : Cornélius Cinna et Cornélius Sylla; le troisième dont la fortune était ainsi prédite, c'était lui-même, Cornélius Lentulus [1]. D'après Dion Cassius, les armées de César et de Pompée marchaient l'une contre l'autre en chantant des oracles sibyllins [2]. La vérité c'est que les allusions aux guerres civiles de Rome ne manquent pas dans ceux qui sont venus jusqu'à nous. Bref, le public devint si curieux et parut si ému de ces prédictions qu'Auguste, y voyant un danger pour l'État, fit rechercher et brûler tous les poèmes de ce genre qu'il put trouver à Rome, plus de deux mille, avec interdiction d'en garder de semblables dans les maisons [3]. Tibère renouvela cette sorte d'inquisition littéraire. Il s'agissait très certainement d'écrits apocalyptiques juifs qui seuls étaient dangereux. L'apocalypse juive, c'était la revanche de l'âme contre l'oppression matérielle, la révolte de la foi contre la réalité, la lutte qui ne cessera plus de la religion et de l'État. Auguste devait s'en préoccuper; mais un demi-siècle auparavant, le Sénat ne pouvait encore savoir quelles matières explosives il importait et déposait

1. Salluste, *Catilina*, 47 : *Ex libris Sibyllinis regnum Romæ tribus Corneliis portendi, Cinnam atque Sullam antea, se tertium cui fatum foret urbis potiri*. Comp. Cicéron *in Catilinam*, III, 4 ; Florus, IV, 1 ; Quintilien, V, 10. Alexandre, le savant éditeur des Oracles sibyllins, ne pouvait s'empêcher de songer à ce propos aux cornes (cornua) du livre de Daniel, VII et VIII, qui reviennent assez souvent dans les apocalypses subséquentes : *Orac. Sibyll.*, V, v. 241, etc.

2. Dio Cassius, XLI, 14 : Καὶ λόγιά τινα ὡς καὶ τῆς Σιβύλλης ὄντα ᾖδετο.

3. Suétone, *Vie d'Auguste*, 31 : *Postquam pontificatum maximum demum suscepit, quidquid fatidicorum librorum græci latinique generis nullis vel parum idoneis auctoribus ferebatur, supra duo millia contracta undique cremavit*. Tacite, Annal., VII, 12. *Quia multa vana sub nomine celebri vulgabantur, sanxisse Augustum, quem intra diem ad prætorem urbanum deferrentur neque privatim habere liceret.*

Digitized by Google

au Capitole, et la muse religieuse de Virgile devait s'éprendre de l'idéalisme, de la pureté morale, du théisme sévère et de l'espérance joyeuse qui régnaient dans ces productions judéo-alexandrines.

Justin Martyr rappelle les proscriptions dont ce genre de livres fut l'objet de la part des empereurs. « La malice des démons, dit-il, a poussé les princes à interdire sous peine de mort la lecture des livres d'Hystaspe, de la Sibylle et des Prophètes[1]. » Et Juvénal, d'autre part, atteste la foi proverbiale qu'on avait aux dires de la Sibylle, dans ce vers de la Satire VIII :

Credite me vobis folium recitare Sibyllæ.

La critique est d'autant plus autorisée à chercher du côté de ces poèmes juifs partis d'Alexandrie, celui qu'a lu et paraphrasé Virgile, qu'en réalité aucune autre voie ne s'ouvre devant ses recherches.

IV. — DES POÈMES SIBYLLINS D'ORIGINE JUIVE

La grande crise macchabéenne donna naissance à un genre littéraire tout nouveau et d'un puissant intérêt, le genre apocalyptique. L'apocalypse juive, dont le livre de Daniel a été le premier et le plus beau monument, est la protestation indéfectible, durant près de trois siècles de l'espérance d'Israël contre le règne de la force brutale, de sa foi monothéiste et de sa moralité sévère contre l'idolâtrie et les mœurs païennes. Un des caractères essentiels et nécessaires de ce genre, c'est d'être pseudépigraphique. Elle met les révélations divines dans la bouche des grands amis de Dieu :

1. Ier Apol., 44 : Κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων, θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων.

Digitized by Google

Daniel, Hénoch, Moïse, Ésaïe, Esdras, etc. Les Juifs d'Alexandrie saisis de la même inspiration, ne pouvaient pas se servir de ces noms ignorés de la race grecque. Pour agir sur cette dernière, ils mirent en avant la sibylle d'Érythrée, dont ils firent l'antique prophétesse de Dieu dans le paganisme, la femme ou la belle-fille de Noé[1]. Cette sibylle fut chargée par eux d'expliquer à l'Orient et à l'Occident la suite des desseins de Dieu, la succession des empires, la vanité des idoles, la vérité de la loi réduite au Décalogue, le châtiment des impies et la félicité finale des justes.

De ces poèmes apocalyptiques, nous possédons encore deux spécimens que nous pouvons dater avec certitude et qui nous donnent une idée exacte de tous les autres, car la monotonie est le trait constant de cette littérature. Ce sont les paragraphes 2 et 4 du livre III des *Oracula Sibyllina* (édition d'Alexandre).

Le premier de ces morceaux (v. 97-294) paraît décapité. On dirait la reprise d'un thème déjà indiqué (comp. le vers 97 avec le vers 71). D'autre part, le tour *ex abrupto* et l'incohérence sont des traits de convenance littéraire dans les œuvres sibyllines. La sibylle déroule par avance l'histoire du monde. Elle commence à la tour de Babel, dit la lutte des Titans et des fils de Cronos, puis la succession des empires dans l'ordre suivant, plus long que celui de Daniel : Égypte, Perses, Mèdes, Éthiopie, Assyrie, Macédoniens, de nouveau Égypte et Rome. Elle semble compter dix générations du Déluge aux premiers empires des Kronides considérés comme des rois à la façon d'Évhémère, et dix générations de ceux-là à celui de Rome (v. 108 et 159). Double peinture de la férocité, de l'avarice des Romains et des vertus du peuple de Dieu dont le triomphe va venir avec l'avènement d'un roi qui descendra du ciel (v. 194-286).

1. *Oracul. Sibyll.*, III, v. 808-828. Ces vers sont postérieurs au reste, mais expriment certainement une tradition judéo-alexandrine aussi ancienne que nos poèmes eux-mêmes.

Digitized by Google

Le second morceau (v. 490-806) est également une reprise. La sibylle, après un moment de repos, ressent encore une fois la contrainte divine qui lui fait répandre à contre-cœur de nouveaux et terribles oracles. D'affreux malheurs vont atteindre toutes les nations voisines : 1° les Phéniciens (v. 492-504); 2° la Crète que l'incendie dévastera (v. 505-507); 3° la Thrace (v. 508-511); 4° Gog et Magog, Marsog et Angon, Éthiopiens et Arabes, Maures et autres peuples (v. 512-519); 5° la Grèce qu'une nation barbare est en train d'envahir et de piller horriblement (les Romains). A ce propos éclate une imprécation véhémente contre l'idolâtrie qui règne en Grèce depuis 1500 ans, c'est-à-dire depuis les commencements de l'histoire avec les fils de Cronos. La colère de Dieu ne cessera qu'après la conversion religieuse et morale des Grecs (v. 545-572). 6° Éloge de la nation sainte; fin de l'idolâtrie (v. 632-651); 7° un roi vient du soleil qui fera triompher la cause de Dieu de tous ses ennemis (v. 652-698). Félicités messianiques. Les nations viennent adorer le vrai Dieu à Jérusalem. Paix et joie universelles parmi les hommes et dans la nature d'après l'oracle d'Ésaïe, XI (v. 710-794).

Ces deux morceaux forment un ensemble d'une harmonie intérieure frappante. Le premier est d'une telle teneur et d'une suite si simple qu'on ne peut songer à y faire aucune coupure. C'est l'histoire des premiers empires et celle des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone. Le second morceau raconte la punition des ennemis d'Israël et son prochain triomphe. C'est la fin et le dénouement de l'histoire du monde commencée dans le premier par la tour de Babel et finissant ici par le retour de l'âge d'or. L'un et l'autre expriment les mêmes idées et les mêmes sentiments. Il est important de noter que le judaïsme qui s'y révèle est réduit au monothéisme et à la loi morale, c'est-à-dire aux deux dogmes auxquels aboutissait également la culture philosophique de la Grèce et de Rome. Il y avait là une philosophie religieuse d'une simplicité et d'une élévation bien faites pour séduire

Digitized by Google

et frapper les contemporains éclairés de Cicéron et de Virgile. Les vices que les Juifs dans ces poèmes reprochaient aux Romains étaient ceux dont leurs propres moralistes ne leur épargnaient pas les peintures. L'avènement de la domination romaine y était prédit en termes éclatants (v. 175 et 176) :

Αὐτὰρ' ἔπειτ' ἄλλης βασιληΐδος ἔσσεται ἀρχὴ
Λευκὴ καὶ πολύκρανος ἀφ' ἑσπερίου τε θαλάσσης.

Quant au roi issu du soleil, il paraît bien qu'à Rome on l'attendait, car Auguste, pour fortifier son pouvoir, ne trouva rien de mieux que de se donner pour un fils de Phébus-Apollon et de se faire représenter avec les insignes de ce dieu. Le Latium gardait la légende du règne de Saturne, et le retour de cette antique félicité devait être un doux rêve pour l'âme de Virgile au milieu des guerres civiles et des proscriptions qui désolaient toute l'Italie.

Ces deux fragments, d'inspiration identique, sont de la même date. On y trouve des allusions aux mêmes événements. L'un et l'autre désignent le règne du septième roi grec en Égypte, depuis Alexandre, comme le point culminant des malheurs de la terre et le commencement du revirement attendu (v. 192 et 608). Or, ce septième roi, c'est Ptolémée Physcon, qui régna de 166 à 117. Le vers 190 est une allusion à ce qui suivit la bataille de Pydna et à l'effroi dont furent saisis alors tous les rois de l'Orient (168 avant J.-C.). Ailleurs nous assistons à l'invasion de la Grèce entière, à la ruine de ses villes (prise de Corinthe, 146), au pillage de ses temples, au massacre des deux tiers de sa population (v. 170-174, surtout 520-550). La République subsiste encore; l'épithète πολύκρανος du vers 176 désigne le Sénat. Les Juifs d'Alexandrie semblent demander l'autorisation d'aller prendre part à la grande lutte des Macchabées contre la Syrie (v. 734 et suiv.). Tout s'accorde à montrer ces poèmes sibyllins comme paraissant vingt ou trente ans après le livre de Daniel, c'est-à-dire vers l'an 140 ou 130, sous le long et

Digitized by Google

honteux règne de Ptolémée Physcon. Quoi d'étonnant dès lors, que les commissaires romains venus en Orient près d'un demi-siècle plus tard pour chercher des poèmes de la sibylle d'Érythrée, les aient accueillis avec plaisir, ou du moins en aient accueilli et apporté à Rome de tout semblables? En pouvaient-ils trouver dont la politique romaine pût mieux s'accommoder?

Enfin c'est à partir de cette époque que commence de se répandre à Rome une prophétie dont Suétone et Tacite se sont faits les échos : « Un jour doit venir où l'Orient prévaudra et des hommes partis de la Judée régneront sur le monde [1]. » Tout cela ferait croire que ces poèmes juifs furent peut-être les épis les plus importants de la gerbe sibylline que les commissaires de Rome rapportèrent de leur voyage et déposèrent au Capitole.

Mais nous avons autre chose que des inductions pour prouver le crédit de ces poèmes juifs à Rome avant Virgile. Alexandre Polyhistor (c'est-à-dire l'érudit), qui vivait sous Sylla et mourut en 75 avant J.-C., les connaissait et en avait tiré le récit de la tour de Babel que nous lisons encore au début de notre premier fragment. Eusèbe, qui nous donne ce renseignement, nous dit encore qu'un autre auteur païen du Ier siècle, Abydène, avait fait au même poème le même emprunt [2]. Et l'historien Josèphe, un peu plus tard,

1. Suétone, *Vespasien*, 4 : *Percrebuerat in Oriente toto vetus et constans opinio in fatis esse ut, eo tempore, Judæa profecti rerum potirentur.* Comp. Tacite, *Hist.*, V, 13. Ce dernier ajoute : *quæ ambages Vespasianum ac Titum prædixerant*, ce qui prouve avec quelle facilité le génie romain savait accommoder à ses intérêts ces oracles juifs. Tacite et Suétone semblent avoir utilisé la *Guerre Juive* de Josèphe, VI, 5, 4, qui rapporte la même prophétie. Elle provenait sans aucun doute de nos poèmes sibyllins où se lisent des vers comme celui-ci :

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα.

(III ,v. 652, 766, etc.)

2. Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 12 et 17.

Digitized by Google

racontant ce même fait, croit le certifier assez aux yeux des anciens Romains, en faisant remarquer qu'il a pour lui le témoignage de la Sibylle[1].

Il est vrai que cette sibylle juive portait le nom de sibylle d'Érythrée, et que Virgile parle d'un poème attribué à la sibylle de Cumes. Cela fait si peu de difficulté que nous pouvons en tirer une conjecture favorable de plus. En effet, c'est une chose certaine qu'au temps de Virgile on croyait généralement à l'unité de la Sibylle antique; les auteurs les plus sérieux s'accordent pour affirmer, en particulier, qu'on identifiait toujours la sibylle d'Érythrée avec celle de Cumes. Au dire d'Aristote, de Tite-Live, de Martianus Capella et d'autres encore, la prophétesse d'Érythrée était venue prophétiser, vieillir et mourir à Cumes[2]. D'où il est aisé de comprendre comment, selon la remarque d'Aristote, tous les oracles Érythréens étaient appelés Cuméens par les habitants de l'Italie. Virgile ne pouvait pas ne pas suivre cette coutume. Il ne reste plus dès lors qu'à voir quelle lumière jaillit de la confrontation de son églogue avec nos poèmes judéo-alexandrins pour être enfin autorisés à dire que le *Carmen Cumæum*, écrit en grec et en vers homériques, annonçant le dernier âge du monde et le renouvellement universel, était, en effet, un de ceux-là.

1. *Antiq.*, I, 4, 3.

2. Aristote, *De mirabil. Auscult.*, xcv : Ἐν τῇ Κύμῃ τῇ περὶ Ἰταλίαν δείκνυται... θάλαμος κατάγειος Σιβύλλης, ἣν πολυχρονιωτάτην γενομένην παρθένον διαμεῖναι φασιν οὖσαν μὲν Ἐρυθραίαν, ὑπό τινων δὲ τὴν Ἰταλίαν κατοικούντων, Κυμαίαν καλουμένην. Tite-Live croit la même chose; car, parlant une seule fois de la Sibylle qu'il tient pour unique, il dit (I, 7) : *Ante Sibyllæ in Italiam adventum.* Martianus Capella dit encore (*De Nupt. Philol.*, II) : *Sibylla Erythræa quæque Cumana est*, et ailleurs : *Quæ Erythræa progenita, Cumis etiam est vaticinata.*

Digitized by Google

V. — ANALYSE DE LA IVe ÉGLOGUE

Tout le problème revient à discerner le thème fondamental que le poète emprunte à la Sibylle et l'application qu'il en fait, avec la forme personnelle qu'il lui donne.

Ce qui appartient à la personnalité de Virgile, à ses intentions, à son style, n'est pas difficile à saisir. Nous sommes en l'an 714 de Rome, soit 40 ans avant J.-C. La paix de Brindes, entre Antoine et Octave, venait d'être conclue. Les peuples la saluèrent avec une joie universelle, comme la fin des guerres civiles et le retour de l'âge d'or. Au milieu de cette allégresse, il est assez naturel que Virgile ait songé aux vers sibyllins qui annonçaient une ère prochaine de paix, de justice et de bonheur. Pollion, à qui l'églogue est dédiée, était le premier lieutenant d'Antoine et tenait le consulat. Il avait été le principal artisan de cette heureuse paix. Il se réjouissait d'avoir un fils dont la naissance coïncidait avec ce commencement de l'âge nouveau. Quoi d'étonnant que le poète, jeune encore, voulant faire sa cour à Pollion, ait rattaché à cette naissance le commencement des temps heureux prédits par la Sibylle et, par une ingénieuse invention de l'esprit de flatterie, ait fait correspondre les progrès de l'âge d'or renaissant à ceux de la vie même de l'enfant depuis sa naissance jusqu'à sa pleine maturité, en sorte que le bonheur du monde atteindra son apogée quand ce rejeton consulaire arrivera au sommet de la vie et des honneurs?

Voilà la part évidente du poète. Il y a, dans la pièce de Virgile, une disproportion sensible entre la haute matière de poésie qui, un moment, a saisi et soulevé son génie et l'application que son esprit de flatterie en a voulu faire. On sent si bien cette dualité de deux données inégales, que les commentateurs ont grand'peine à croire que l'*enfant du miracle* soit ici le fils de Pollion. Rien n'est plus certain, cependant, et

Digitized by Google

c'est pour cela qu'il y a comme une chute, quand, après un magnifique essor à travers un monde idéal, la muse du poète revient, à la fin, à l'enfant du consul. Ces quatre derniers vers, si obscurs et si faibles, sont la rançon que le poète a payée au courtisan.

Les commentateurs qui trouvaient trop médiocres les personnages de Pollion et de son fils pour supporter de telles louanges, ne se trompaient qu'en voulant leur substituer celui d'Auguste. A ce moment, en 714 de Rome, Octave n'était pas encore Auguste. Ce n'est pas lui, c'est Antoine qui occupait le premier rang sur la scène publique. Pollion était le premier lieutenant de ce dernier, en sorte que, s'il y a quelque flatterie secrète dans le *tuus jam regnat Apollo*, elle va non à Octave, mais à Antoine, ainsi nommé peut-être parce qu'il venait de l'Orient, d'où vient le soleil. Mais, en réalité, rien de cela n'est fondé ; le retour de l'âge d'or n'est rattaché à la personne d'aucun homme politique en vue, car il ne saurait être l'effet du triomphe exclusif d'aucun des rivaux en présence qui venaient de signer le traité de Brindes. Avec un tact exquis et un sentiment très vif de l'idéal qu'il célèbre, Virgile a préféré choisir un enfant qui vient de naître, absolument étranger aux compétitions du jour, et dont la vie est encore une page entièrement blanche sur laquelle tous les rêves d'idéal peuvent s'écrire. L'enfant naissant (*nascenti puero casta fave Lucina*) est bien moins l'instrument que le symbole de l'éclosion laborieuse, mais si profondément désirée, d'un âge et d'un état social nouveaux. Je crois entendre la prière de Virgile : « O chaste déesse, sois propice et veille sur cette double naissance, celle de l'enfant et celle du monde qui recommence! »

Le poète est en plein idéal. Son espérance, excitée par la paix de Brindes, repose non sur la fortune d'un homme politique, mais sur la prédiction du poème sibyllin qu'il paraphrase. Notez que, dans ses vers, il n'est pas même question de Rome et de son empire. Sans doute cet empire est sup-

Digitized by Google

posé; mais Virgile chante non l'orgueil de Rome, mais le rêve et le désir de l'humanité. Il y a dans ses vers non un souffle national, mais un souffle moral humanitaire. C'est la paix et le bonheur parmi les hommes et dans la nature qui font l'objet de son rêve. Cet idéalisme universaliste a séduit, inspiré la muse du poète latin; mais il venait d'ailleurs. C'est ici un reflet lointain des prophéties messianiques. Le poème cuméen qu'invoque Virgile en était certainement pénétré. Ce n'était pas un poème étroitement romain ni strictement politique, mais un poème religieux qui renfermait des traits comme ceux-ci :

Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo.
...ac toto surget gens aurea mundo.

Un second trait provenant de la même source sibylline, c'est l'optimisme, c'est le cri de joie et d'espérance, ce tressaillement tout nouveau dont frémit ici l'âme antique en secouant les chaînes de la fatalité qui l'opprime. Virgile n'a trouvé cette philosophie optimiste de l'histoire ni dans Hésiode qui, après l'âge de fer, en attend de plus mauvais encore et n'espère aucun remède au mal toujours croissant[1], ni dans les oracles de la sibylle païenne qui d'après Héraclite et Plutarque « ne faisait jamais sortir de sa bouche convulsée que des paroles sinistres, sans beauté ni charme[2]. Horace, Ovide, tous les contemporains de Virgile désespèrent de l'avenir de la race humaine[3]. Tous, avec Hésiode[4], désirent

1. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 175 : τοῦ δὲ κάκου οὐκ ἔσσεται ἀλκή.

2. Plutarque, *De Pyth. Orac.* : Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν.....

3. Horace, *Odes*, III, 6, *Ad Romanos :*

Damnosa quid non imminuit dies?
Ætas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

4. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 174.

Digitized by Google

ne pas vivre en des temps futurs, pour ne pas voir descendre le monde plus bas. Seul, enchanté d'on ne sait quel rêve et soulevé par une mystérieuse espérance, en finissant son poème, Virgile s'écrie :

O mihi tunc longæ maneat pars ultima vitæ!

reproduisant presque un vers de nos poèmes sibyllins d'Alexandrie :

Ὦ μακαριστὸς, ἐκεῖνον ὃς ἐς χρόνον, ἔσσεται ἀνήρ.

Souhait très naturel et très fréquent dans l'apocalypse juive où toute âme pieuse aspire à voir l'ère des réparations et de la félicité messianique.

Si l'on ne peut expliquer, par la théologie étrusque ou les calculs de l'astronomie antique, ainsi que nous l'avons fait voir, soit l'*ultima ætas* du poème cuméen, soit le *magnus ab integro sæclorum nascitur ordo*, rien n'est plus facile que de les dériver des poèmes judéo-alexandrins où précisément toute l'histoire apparaît divisée en grandes périodes et terminée par une révolution imminente et bienheureuse. L'idée de l'imminence de cette révolution, Virgile n'a pu la trouver nulle autre part et ce trait seul suffirait à déceler l'origine juive du document qu'il invoque.

Mais poursuivons cet examen des textes; les rapprochements s'offrent d'eux-mêmes.

Les vers 8 et 49 :

Jam nova progenies cœlo demittitur alto ;
Cara deum soboles, magnum Jovis incrementum,

annoncent un prince et sans doute une famille de princes venus du ciel, une souche céleste de rois qui fera régner de nouveau l'âge d'or sur la terre. Or, c'est toujours le Dieu suprême qui, dans les apocalypses alexandrines, envoie du ciel le roi divin de l'avenir. Comparez les vers 285 et suiv.

Digitized by Google

de notre premier fragment sibyllin du livre III. Nous mettons le grec en latin pour mieux faire sentir la concordance :

Et tunc Deus a cœlo demittet regem
Qui judicabit omnes sanguine et luce.
Est enim quædam gens regalis, cujus progenies
Impeccabilis erit regnumque habebit, circumverten-
[tibus annis.

Plus loin, la coïncidence est encore plus entière. Virgile ditde ce chef futur :

Pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

C'est, moins le *patriis virtutibus*, la traduction de ces deux vers grecs (652 et 653) :

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεός πέμψει βασιλῆα
Ὃς πᾶσαν γαίην παύσει πολέμοιο κακοῖο.

Voici un nouveau trait non moins frappant. Virgile institue un lien étroit de cause à effet entre le retour de la justice et celui de la félicité du monde. La Vierge, qui va revenir et qui précède le règne du bon Saturne, c'est Δίκη, fille de Thémis et de Jupiter, que les crimes des hommes ont exilée de la terre. Le chef de l'ère nouvelle effacera les derniers vestiges de l'iniquité et délivrera le monde des antiques terreurs qui pèsent sur lui.

... Si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Or, cette solidarité invincible de la justice et du bonheur, c'est l'âme même de l'apocalypse juive et de nos poèmes sibyllins en particulier (*Orac. Sibyll.*, III, vers 219, 237, 194, etc.). Toutefois la sibylle juive est encore particulariste ; elle insiste sur les vertus de la nation élue de Dieu qui seules décideront

Digitized by Google

la révolution finale. Virgile ne pouvait entrer dans ce particularisme. En recueillant l'inspiration hébraïque, il l'a élargie et l'a rendue plus vraie et plus humaine.

Enfin la concordance est encore plus large dans la description de la félicité de cet âge nouveau. L'âge d'or du poète latin et l'âge messianique de nos poèmes sibyllins coïncident exactement. Ceux-ci, développant le fameux oracle d'Ésaïe, XI, reprennent trois fois cette description idéale (v. 366 et suiv., 619 et suiv., et 743 et suiv.). Voici la traduction latine de ces trois morceaux :

O nimium felix qui tempora viderit illa!
... Namque æthere ab alto
Justitia et legum vigor et concordia multis
Anteferenda bonis, terras inviset, amorque
Mutuus, hospitiique fides; ast improba longe
Vis aberit livorque malus...

Tum Deus humanæ diffundet gaudia genti,
Terraque et arboreæ stirpes oviumque propago
Certabunt veros mortalibus edere fructus,
Vina dabunt, mellisque favos, lactisque liquorem
Farraque, terrestris quæ pars est optima victus.

... Terra omniparens mortalibus undique fruges
Edet inexhaustas olei vinique cibique,
Mellaque ex alto rorantia pocula cœlo,
Arboreos fructus armentaque læta, simulque
Balantes ovium fetus fetusque caprarum
Et niveo fontes erumpent lacte fluentes.
Nec gladios metuet nec belli terra tumultum,
Nec tremefacta gemet nutanti pondere tellus.
Sed pax immenso late dominabitur orbe.
Tuncque lupis mixti salient in montibus agni,
Et, grege confuso, tigres pascentur et hœdi;

Digitized by Google

Cum vitulis ursi degent, armenta sequentes,
Carnivorusque leo præsepia lambet uti bos,
Infantis manibus teneris in vincula missus.
Cum pueris capient somnos de nocte dracones.

Ces vers ne valent pas ceux de Virgile, mais ne les rappellent-ils pas de très près, dans l'ensemble et dans le détail? N'est-ce pas le même thème et les mêmes images? Relisons la description du poète latin :

... Nullo munuscula cultu
Errantes hederas passim cum baccare, tellus
Mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
Ipsæ lacte domum referent distenta capellæ
Ubera, nec magnos metuent armenta leones.
Occidet et serpens et fallax herba veneni
Occidet...
Molli paulatim flavescet campus arista
Incultisque rubens pendebit sentibus uva
Et duræ quercus sudabunt roscida mella.
..... Omnis feret omnia tellus.
Non rostros patietur humus; non vinea falcem.
Robustus quoque jam tauris juga solvet arator,
Nec varios discet mentiri lana colores.

Sans doute Virgile a lu Hésiode et s'en souvient. Pourtant l'un n'explique pas l'autre. Non seulement l'accent et l'inspiration sont opposés; mais encore il y a un trait qui est essentiel dans nos poèmes sibyllins et qu'Hésiode ne connaît pas: c'est la paix régnant jusque entre les espèces animales habituées à se dévorer; c'est le *nec magnos metuent armenta leones*, qui rappelle si bien les vers de la sibylle:

Tuncque lupis mixti salient in montibus agni
Carnivorusque leo præsepia lambet uti bos.

Digitized by Google

Le poète sibyllin dit, à la fin, à quels signes on pourra reconnaître l'approche de ces temps nouveaux (v. 795-805). Il signale des éclairs tombant du ciel, comme des glaives, des éclipses de lune et de soleil, des rochers dégouttants de sang, des combats d'armées dans les nues, des tremblements de terre, etc. :

Et pugnas equitum peditumque videbitis, instar
Venantum, cœlo misceri et nubibus altis.

Virgile est plus sobre, mais, lui aussi, obéissant au même mouvement, il donne de même les signes avant-coureurs dans le ciel et sur la terre de la révolution attendue :

Aspice convexo nutantem pondere mundum
Terrasque tractusque maris cœlumque profundum.

A ces vers il sera permis d'en joindre quelques autres pris des *Géorgiques*, qui se rapprochent encore plus par le détail de ceux de l'apocalypse juive. Il s'agit des signes de deuil qui ont accompagné la mort de César :

Sol etiam extincto miseratus Cæsare Romam,
Cum caput obscura nitidum ferrugine texit
Impiaque æternam timuerunt sæcula noctem.
. . . . . .
Armorum sonitum toto Germania cœlo
Audiit, insolitis tremuerunt motibus Alpes.
. . . . . .
Nec puteis manare cruor cessavit et altæ
Per noctem resonare lupis ululantibus urbes
Non alias cœlo ceciderunt plura sereno
Fulgura, nec diri toties arsere cometæ.

Digitized by Google

VI. — CONCLUSION

Nous résumerons les résultats de notre recherche dans les propositions suivantes :

1° Le poème Cuméen, cité par Virgile comme renfermant la prophétie de l'approche du dernier âge du monde, âge de justice, de paix et de bonheur, ne venait pas de Cumes, où l'on ne pouvait, au dire de Pausanias, montrer aucun oracle écrit de la vieille sibylle. Comme on croyait que la sibylle de Cumes était la même que celle d'Érythrée, les commissaires du Sénat, pour avoir des poèmes Cuméens, allèrent les rechercher jusqu'en Orient. Le mot *Cuméen*, dans Virgile, signifie simplement « sibyllin », qu'il y ait eu jadis une ou plusieurs sibylles, comme s'exprime Tacite, qui reste en doute sur ce point.

2° Le poème sibyllin de Virgile venait certainement de l'Orient et avait été apporté à Rome, soit par les commissaires du Sénat, soit à l'époque de leur voyage, vers l'an 80 av. J.-C.

3° Sous le règne de Ptolémée Physcon, à Alexandrie, vers l'an 130 av. J.-C., composés par des Juifs, avaient paru sous le nom de la vieille sibylle d'Érythrée-Cumes, un certain nombre de poèmes apocalyptiques dont nous avons encore des spécimens sûrement datés dans le IIIe livre de nos oracles sibyllins actuels. Là, l'histoire du monde se trouvait divisée en grandes périodes, marquées par la succession même des grandes monarchies dont la dernière devait être celle de Rome. En même temps s'y trouvait la prophétie que le dernier âge du monde allait venir, qu'il était imminent et serait comme un retour de l'âge d'or, c'est-à-dire ramènerait la justice et la félicité.

4° Virgile, dans ses églogues, prouve qu'il lisait beaucoup et imitait volontiers la poésie alexandrine. Entre sa IVe églogue et nos poèmes sibyllins d'Alexandrie, la concordance est

Digitized by Google

si pleine qu'on ne peut nier la dépendance littéraire. Ce n'est pas sans doute une traduction, mais une appropriation originale faite par droit de génie.

5° Virgile n'a jamais lu Ésaïe; mais les poèmes sibyllins qu'il lisait ne faisaient que développer l'oracle messianique d'Ésaïe, XI. Le lien est ainsi trouvé et l'on peut s'expliquer la similitude d'inspiration et la secrète parenté du plus grand prophète des Hébreux et du plus grand poète de Rome.

6° L'originalité singulière de la IV° églogue, entre toutes les autres, s'explique à son tour. En réalité, c'est une plante unique, une plante exotique dans le Latium et la littérature latine. Pour la bien juger, il faut y voir une petite apocalypse surgie en terre païenne d'une semence hébraïque, que le vent d'Orient, un siècle avant notre ère, avait apportée d'Égypte sur les côtes de la Campanie.

Digitized by Google

DE

L'INFLUENCE DU TIMÉE DE PLATON

SUR LA

THÉOLOGIE DE JUSTIN MARTYR

Par Eugène DE FAYE

M. Aubé, dans le remarquable travail qu'il a consacré à Justin Martyr, a relevé avec autant de finesse que d'érudition les affinités qui existent entre les doctrines chrétiennes de cet apologète et celles de la philosophie grecque. A tout prendre, Justin serait resté, malgré sa conversion, foncièrement philosophe; le chrétien serait chez lui assez superficiel, et M. Aubé le classerait presque parmi les platoniciens et les stoïciens contemporains. M. Engelhardt, dans un travail minutieux et très complet, soutient une thèse toute contraire. D'après lui, Justin Martyr serait un chrétien des plus authentiques; ses croyances, sa foi, ses espérances sont celles de ses coreligionnaires du IIe siècle. Très médiocre philosophe, il n'a subi que de loin et indirectement l'influence des maîtres de la philosophie. M. Engelhardt va jusqu'à penser que les vestiges de philosophie grecque que trahit sa pensée lui viennent bien plutôt de cette culture générale que recevait alors l'élite de la jeunesse que d'un commerce personnel bien sérieux avec les ouvrages des philosophes[1].

1. Aubé, *Saint Justin, philosophe et martyr*, 1875; Engelhardt, von, *Das Christenthum Justin's*, 1878.

Digitized by Google

Il y a évidemment une grande part de vérité dans l'une et dans l'autre de ces thèses, mais leurs auteurs les ont exagérées. M. Aubé n'a pas suffisamment senti qu'il faut partir du fait que Justin Martyr est un chrétien convaincu et qu'il veut l'être. En définitive, c'est bien à un disciple de Jésus, ce n'est pas à un philosophe grec que nous avons affaire. « J'avoue, dit Justin, que mon plus ardent désir est d'être trouvé chrétien, et que je m'efforce de l'être autant que je le puis. » (*II Apol.*, ch. 13.) Ailleurs il s'écrie : « Nos enseignements sont supérieurs à toute philosophie humaine. » (*II Apol.*, 15.) D'autre part, Justin a étudié la philosophie beaucoup plus sérieusement et en a subi l'influence plus profondément que ne le pense M. Engelhardt. Nous n'aurions que les premières pages du *Dialogue avec Tryphon* que nous serions fixés sur ce point. Ne nous apprend-il pas qu'il a longtemps fréquenté les écoles des philosophes, qu'il a parcouru ou du moins effleuré tous les grands systèmes, que quelques-uns ont particulièrement fixé son attention, et qu'en général il a apporté, dans ces études, un véritable enthousiasme? En outre, ces pages témoignent d'une réelle culture philosophique dont on peut dire que, si elle n'est pas profonde, elle est du moins assez étendue. Nous nous efforcerons, par l'étude des textes mêmes de dégager l'attitude générale de Justin Martyr vis-à-vis des philosophes et de la philosophie; nous verrons quelles sont les parties de celle-ci qui l'ont séduit, et nous serons ainsi amené à constater que le *Timée* a eu ses prédilections. Il ne restera alors qu'à déterminer la part exacte qu'il faut faire, dans les conceptions de Justin, aux idées que Platon a exprimées dans ce célèbre dialogue.

Que pensait Justin Martyr des philosophes? Quelle est son attitude vis-à-vis des Sages de la Grèce? D'une manière générale, il aime la philosophie et ses maîtres. Il en parle partout avec respect et adresse parfois à certains philosophes des louanges qui étonnent dans la bouche d'un coreligion-

Digitized by Google

naire de Tertullien. Il est vrai qu'il a fréquenté les grandes écoles et qu'il a porté le manteau de philosophe. N'était-il pas naturel qu'il conservât un certain faible pour ses anciens maîtres? On le croirait, et cependant Tatien aussi fréquenta les écoles, et néanmoins il fut un adversaire déclaré, non seulement des philosophes, mais de l'hellénisme lui-même. Y avait-il des philosophes et des écoles que Justin préférait à d'autres? Sans doute. Voyons d'abord quels sont les philosophes qu'il répudie. C'est *Épicure* en première ligne. Il accouple son nom à celui de Sardanapale pour les confondre dans la même réprobation. Ils doivent l'abondance et l'éclat dont ils ont joui aux démons! (*II Apol.*, ch. 7.) Ailleurs il prétend que les livres de ce philosophe font l'apologie des mauvaises mœurs. (*II Apol.*, ch. 12.) Enfin, dans les dernières lignes de sa IIe apologie, il confond le nom d'Épicure avec ceux des écrivains licencieux du temps. Justin n'est pas plus tendre pour les *Cyniques*. L'école d'Antisthène et de Diogène jouit, dès les premiers siècles de notre ère, d'un regain de faveur. Elle ne le méritait guère, car de toutes les sectes de philosophes, c'était celle qui abritait le plus de charlatans et de chevaliers d'industrie. Justin ne pouvait les souffrir, ni eux ni leur doctrine. Leur principe, dit-il, les rend incapables de connaître le vrai bien. A des gens pour qui la fin de nos actes est indifférente, tout est indifférent. Ce sont des sceptiques. (*II Apol.*, ch. 3.)

Athées, négateurs en fait de religion et de morale, sceptiques de toute espèce, voilà les gens que ne peut supporter notre apologète. « Il y a, dit-il, des gens qui portent le nom et l'habit du philosophe, dont les actes sont indignes de leur profession. » (*I Apol.*, ch. 4.) Ainsi, il y a toute une catégorie de philosophes auxquels Justin refuse ce titre et qu'il exclurait volontiers des écoles. Son admiration des autres est d'autant plus frappante. De tous les philosophes, c'est *Socrate* qui lui inspire le plus de vénération. Ainsi Justin déclare à plusieurs reprises que Socrate a péri pour avoir tenté d'arra-

Digitized by Google

cher ses compatriotes aux prestiges des démons. C'est ce qui lui a valu l'accusation d'introduire de nouvelles divinités. (*I Apol.*, ch. 5; *II Apol.*, ch. 10.) Socrate est l'un de ces justes qui ont été en butte à la malveillance des démons. Justin aime à comparer son supplice au martyre chrétien (*II Apol.*, ch. 7, 10, etc.) Un philosophe que notre apologète exalte presque autant que Socrate, c'est *Héraclite*. Dans un passage très curieux, il déclare que Socrate et Héraclite, comme Abraham, Élie, les trois jeunes gens du livre de Daniel méritent d'être appelés chrétiens, puisqu'ils ont participé au Logos. Il ajoute cette parole surprenante : « Ceux qui ont vécu avec le Logos sont chrétiens, alors même qu'on les aurait estimés athées. » (*I Apol.*, ch. 46.) Mieux encore, il veut à tout prix que Socrate soit un chrétien avant l'heure. Du moins il a connu le Christ en partie : Χριστῷ δὲ τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι et dans la phrase suivante il explique comment il entend cela. (*II Apol.*, ch. 10.) Si la personne de Socrate inspire tant de vénération à Justin, c'est par ses doctrines que *Platon* le transporte. Justin raconte au début du *Dialogue avec Tryphon* l'impression qu'il éprouva lorsqu'il se mit à étudier le platonisme. Son enthousiasme a quelque chose de religieux. « Ce qui me prit, dit-il, au plus haut degré, ce fut l'intelligence des choses incorporelles. La contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit. Je m'attendais à posséder la Sagesse à brève échéance, et tel était mon aveuglement, que j'espérais contempler présentement Dieu lui-même. » Justin a certainement beaucoup pratiqué les écrits de Platon. Il y a dans les deux Apologies et dans le Dialogue une quarantaine de passages qui sont des citations textuelles ou qui contiennent des allusions directes. Parmi les philosophes qu'admire notre apologète, il faut encore mentionner *Empédocle* et *Pythagore*. Il n'en sait naturellement que ce qu'en rapportait la tradition, et c'est sur la foi des autres qu'il les vénère. Les *Stoïciens* ferment la liste des philosophes qui ont les

Digitized by Google

bonnes grâces de Justin. Ce sont eux, après Platon, qu'il a le plus sérieusement étudiés. Il connaît leurs principales doctrines. Il fait mention, par exemple, de celle de la conflagration périodique de l'Univers. (*I Apol.*, ch. 20.) Il distingue parfaitement entre leur morale et les principes de leur physique. (*II Apol.*, ch. 7.) Tandis qu'il loue la morale, il critique avec vivacité la physique.

De cette série de passages nous pouvons tirer une première conclusion. Parmi les philosophes dont Justin parle avec prédilection, il y a une distinction à faire. Il y a d'abord ceux dont il évoque volontiers les noms, mais dont il ne connaît ou ne peut connaître les écrits. Ce sont Pythagore, Empédocle, Héraclite, Socrate. Nulle part Justin Martyr ne trahit la moindre connaissance des systèmes de ces philosophes. Ce sont de grands noms qui l'éblouissent par leur prestige. Pour lui, ce sont les saints de la philosophie. Les seuls philosophes qui aient réellement marqué sa pensée de leur empreinte, ce sont Platon et les stoïciens. De ceux-ci, c'est Platon qui l'emporte. « Les enseignements de Platon, dit-il, ne sont pas contraires à ceux du Christ, mais ils ne leur sont pas entièrement semblables, pas plus du reste que les enseignements des autres, soit des stoïciens, soit des poètes et des écrivains. » (*II Apol.*, ch. 13.) Voilà un passage qui caractérise exactement l'attitude de notre apologète vis-à-vis des philosophes auxquels il accorde ce titre. Les autres ne comptent pas.

Ouvrons ici une parenthèse qui, si elle interrompt notre démonstration, servira du moins à mettre en pleine lumière l'attitude de Justin Martyr vis-à-vis des productions du paganisme. Que pense-t-il des poètes et de la mythologie? En thèse générale, il n'a point de parti pris contre la poésie grecque. Le passage que nous avons cité en dernier lieu suffit pour le prouver. Il semble même, lorsqu'on s'en tient à certaines pages de la Ire Apologie, qu'il reconnaisse que la mythologie aussi bien que la philosophie contient une bonne

Digitized by Google

part de vérité. Ne voit-il pas dans les aventures de certaines divinités la contre-partie de l'incarnation, des miracles, de la mort de Jésus-Christ et ne demande-t-il pas à ses lecteurs païens de croire à ce que les chrétiens racontent de leur Christ, puisque les récits qu'ils acceptent présentent de si frappantes analogies? (*I Apol.*, ch. 22 et *passim.*) Hermès, d'après lui, c'est le Logos. Ailleurs Deucalion, c'est le patriarche Noé. (*II Apol.*, ch. 7.) Mais il ne faut pas s'y tromper, en réalité Justin répudie entièrement la mythologie. Il n'admet même pas qu'on allégorise les récits des poètes et qu'on les excuse de cette manière. Il les prend au pied de la lettre et relève avec vivacité l'immoralité de ces récits dont la beauté ne le touche pas. Il approuve pleinement le Socrate de Platon, lorsqu'il chasse de la cité Homère et les autres poètes. (*II Apol.*, ch. 10; voyez aussi *I Apol.*, ch. 25.)

On connaît son explication de l'origine des mythes grecs. De méchants démons en sont les auteurs. Dans quelle intention ont-ils insufflé ces imaginations aux poètes? Dans l'espoir de nuire un jour au Christ. Ils ont pris soin de calquer les mythes sur les événements à venir de la vie de Jésus. On y raconte des incarnations de divinités, des naissances miraculeuses, des guérisons opérées par des Fils de Dieu, des ascensions dans le ciel, etc. Les démons calculaient que l'effet de ce pastiche anticipé de la vie du Christ serait de discréditer l'histoire évangélique lorsqu'on la raconterait un jour aux Grecs. Elle aurait l'air d'être une simple reproduction des mythes connus depuis longtemps. Mais d'où les démons ont-ils tiré cette connaissance par anticipation de la vie du Christ? C'est bien simple. Ils ont entendu les prophètes hébreux qui ont prédit les principaux événements de la carrière terrestre du Messie. Ils ont compris en bloc. Cependant, fâcheusement pour eux, ils ont commis quelques grosses bévues que Justin prend plaisir à relever. C'est ce qui les a trahis[1].

1. Passage principal : *I Apol.*, 54, cf. ch. 23. Dans le *Dialogue*, ch. 69 et 70, sont groupés les exemples épars dans les Apologies.

Digitized by Google

Ainsi Justin Martyr qui va jusqu'à égaler les maîtres qu'il vénère aux prophètes de l'Ancien Testament et qui appelle Socrate un chrétien, est fort éloigné d'accepter tout ce qui lui vient du paganisme; il en répudie une notable partie; il ne retient de l'héritage de la Grèce que ce qui ne lui paraît pas incompatible avec ses convictions religieuses. Il se tient à égale distance de l'intransigeance de Tertullien, qui n'avait que des injures pour les philosophes sans en excepter Socrate, et de la complaisance des gnostiques qui pratiquaient en grand le syncrétisme de toutes les doctrines.

Nous pouvons faire un pas de plus. Si Justin préfère certains philosophes à d'autres, il fait de même un choix parmi les matières qu'embrassait alors la philosophie. Il y en a des parties qu'il a étudiées avec prédilection et d'autres qu'il a dédaignées. Nous avons dans le Dialogue avec Tryphon un texte qui nous renseigne très clairement à cet égard. Justin raconte que, voulant étudier la philosophie, il s'est adressé à un philosophe pythagoricien. « Avez-vous étudié, lui demande celui-ci, la musique, l'astronomie, la géométrie? Croyez-vous que vous puissiez rien saisir des choses qui procurent le bonheur, sans avoir été tout d'abord instruit dans les choses qui détachent l'âme du monde sensible, et la rendent capable d'apercevoir ce qu'est le Beau et le Bien en soi? » Justin voudrait parvenir au but sans retard. Il réfléchit qu'il lui faudra plusieurs années pour acquérir les connaissances dont on lui parle : c'est trop reculer le moment où il pourra se livrer aux méditations philosophiques. Il s'adressera à un autre maître.

Qu'est-ce donc que Justin demande à la philosophie? Il nous l'apprend par ces paroles qu'il met dans la bouche de Tryphon : « Tous les discours des philosophes ne se rapportent-ils pas à Dieu? Leurs discussions ne roulent-elles pas sur la monarchie de Dieu et sur sa providence? *N'est-ce pas la tâche de la philosophie de chercher la vérité*

Digitized by Google

touchant ce qui est divin[1] ? » *Quærere de numine divino*, voilà, selon Justin, à quoi doit être occupée la philosophie. La théologie en est la partie la plus importante. Elle en est le couronnement. Aussi lorsqu'enfin Justin découvre un platonicien qui, oubliant le VIIe livre de la *République*, dispensait ses auditeurs d'acquérir les connaissances préalables, se lançait avec eux dans les spéculations de son maître, l'enthousiasme de Justin ne connut plus de bornes. On divisait alors la philosophie en trois parties principales, la *logique* qui embrassait le problème de la connaissance et l'examen des facultés qu'elle suppose, sensation, imagination, raisonnement, parole; la *physique* qui exposait la théorie de l'Univers, de sa formation, de son gouvernement, de sa destinée et qui englobait l'anthropologie et la théodicée, et enfin l'*éthique* qui, outre la morale proprement dite, traitait le plus souvent des oracles et de la religion. Les textes que nous avons choisis parmi beaucoup d'autres ne nous laissent aucun doute sur ce que Justin a négligé comme sur ce qu'il a étudié du programme que la philosophie se donnait alors. Il ne semble jamais s'être préoccupé de la logique, fort peu de la cosmologie, et, dans les deux dernières parties, il a exclusivement porté son attention sur ce qui relevait de la morale et de la théologie. En cela d'ailleurs, il suit le courant de son siècle. Les questions théoriques, discussions touchant la connaissance et spéculations cosmologiques, ne passionnent plus la pensée; elle se jette entièrement sur les questions de morale et de théologie. La philosophie aspire à être pratique en attendant qu'au IIIe siècle elle devienne mystique. « La philosophie, disait Sénèque, forme et façonne l'âme, elle ordonne la vie, elle gouverne les actes, elle indique les choses que l'on doit faire et celles que l'on doit éviter; elle est assise au gouvernail et dirige la marche du navire à travers les brisants. Sans elle, personne n'est à l'abri. » (Lettre XVIe.)

1. *Dialogue avec Tryphon*, 1er et 2e ch., *passim*.

Digitized by Google

Les textes que nous venons de commenter permettent de se faire une idée de ce qu'ont été les études platoniciennes de Justin. Quel qu'ait été son enthousiasme pour le grand philosophe d'Athènes, il est clair qu'il n'a pas pu avoir de son système une intelligence bien profonde ni surtout complète. On peut être assuré d'avance qu'il y a tout un côté du platonisme qui lui a échappé. Ses goûts ne le portaient certes pas à se familiariser avec le dialecticien du *Théætète* et du *Parménide*. Le Platon qui l'enchantait, qui donnait « des ailes à son esprit, » c'est le poète, c'est le mythologue qui suppléait, par la divination et une imagination incomparable, à l'impuissance de la dialectique d'aller au delà de certaines limites et de fournir des solutions à certains problèmes. Platon lui-même savait parfaitement que ses plus beaux mythes n'étaient que des conjectures plus ou moins heureuses; et il a eu bien soin de ne pas les mettre sur le même niveau que les déductions de sa puissante dialectique. Justin, — d'ailleurs il n'est pas le seul, — ne connaît pas ces précautions; nous le verrons, il prend les mythes platoniciens dans le sens le plus concret, et c'est d'eux que dérivent la plupart de ses idées philosophiques.

D'ailleurs, nous avons mieux que des inductions générales. L'appréciation qu'on vient de lire des connaissances platoniciennes de notre apologiste est entièrement confirmée par l'examen des citations de Platon ou des allusions à ses écrits qui se rencontrent dans les Apologies et dans le Dialogue avec Tryphon. Remarquons d'abord que Justin ne cite aucun des Dialogues qui exposent plus spécialement les idées abstraites de Platon. Ceux dont les phrases lui reviennent le plus promptement à l'esprit, ce sont l'*Apologie* et le *Criton*, le *Phèdre*, le *Phædon*, la *République* et notamment le *Timée*. Il est visible, par exemple, qu'il s'inspire dans ses deux apologies de celle de Platon. En face des persécuteurs du christianisme, il aime à se donner l'attitude de Socrate, et il prête inconsciemment la même sérénité détachée et

Digitized by Google

presque souriante aux martyrs chrétiens. Quant aux autres dialogues platoniciens que nous avons nommés, c'est presque à chaque page qu'un mot, une tournure de phrase les rappellent. Justin les a lus et relus. Il y a certaines choses dont il ne peut parler sans que sa langue se colore de teintes platoniciennes.

Ce qu'il a retenu de ces dialogues, ce sont surtout les mythes. Il ne peut parler de la mort sans rappeler le mythe platonicien du jugement dernier; les périodes de mille ans du *Phèdre* l'ont beaucoup frappé; les pages éblouissantes de ce dernier dialogue sur les âmes, sur leur ascension et sur leur chute, aboutissant à la doctrine que l'âme ne peut atteindre à l'objet de ses plus nobles désirs qu'après avoir été séparée du corps, ont été évidemment de celles qui donnaient des « ailes à son esprit ». Et le *Timée,* le plus mythique des dialogues de Platon? Nous verrons dans un instant à quel point Justin s'en est pénétré. Ce qu'il a encore retenu, ce sont certains mots frappants, certaines phrases de Platon qui se sont popularisées et qu'on rencontre partout. Justin aime à parler de la royauté de l'intelligence (βασιλικὸς νοῦς), à déclarer que l'on ne doit pas préférer l'homme à la vérité; il citera le mot fameux que les philosophes devraient gouverner la cité; il affirmera, comme son maître, qu'il n'y a pas opposition réelle entre le juste et l'utile; il répétera avec insistance que l'homme est responsable, car il a la liberté de choisir et que Dieu ne saurait être blâmé, θεὸς ἀναίτιος[1].

Quand on est philosophe et platonicien à la manière de Justin Martyr, il n'est pas surprenant que l'on goûte le *Timée* par-dessus tout. Il était à prévoir que ce grand poème

1. *I Apol.*, ch. 8; allusion au *mythe* de la désignation des trois juges des morts dans le *Gorgias*, ch. 79.

Dialogue, ch. 4; le mot βασιλικὸς νοῦς du *Philebus*, § 30.

II Apol., ch. 9; allusion à la grande discussion sur la prospérité du méchant dans les Lois, II, ch. 7.

Dialogue, ch. 5; très platonicien de langage et d'idées; allusions

Digitized by Google

laisserait dans la pensée de notre apologète des traces trop profondes pour être effacées par ses nouvelles convictions.

Il n'est pas hors de propos, croyons-nous, de rappeler brièvement ce qu'est le *Timée*. L'esquisse très sommaire que nous allons en donner aura simplement pour but de mettre en relief la pensée générale qui domine tout le dialogue, sans entrer dans les détails d'une œuvre singulièrement touffue.

Après un entretien préliminaire entre Socrate, Critias et Timée, ce dernier entreprend, en sa qualité de physicien, d'expliquer l'origine et la formation de l'Univers.

Dès l'abord, il rappelle le grand principe dualiste qui domine toute la pensée de Platon. Au monde des idées, il oppose le monde visible. Celui-ci a son modèle dans le premier.

Après cette déclaration de principes, le Dieu suprême entre en scène. Quelle va être sa part dans la création du Cosmos ? A lui échoit la formation de l'organisme de l'Univers, c'est-à-dire du système astronomique. Il crée en même temps l'âme du Cosmos. Cette âme participera par un côté au monde des idées, et, par l'autre, elle plongera dans

aux idées saillantes du *Phèdre*, notamment au ch. 24, sur l'âme qui est ἀθάνατος et ἀγέννητος, au ch. 29, etc., dans *Dial.* 4, *I Apol.*, ch. 8.

I Apol., ch. 3 ; citation de *Républ.*, V, § 473.

II Apol., ch. 3 ; *Républ.*, X, § 595 cité.

I Apol., ch. 44 ; *Républ.*, X, § 617.

Dialogue, ch. 4. Plein d'allusions aux doctrines saillantes du *Phædon*, relevées avec soin par Von Otto dans son commentaire *ad locum*.

I Apol., ch. 18. Il se sert d'un argument tiré du *Phædon*, § 117, pour établir que la sensibilité et la vie subsistent après la mort.

L'examen de ces passages suffit amplement pour se convaincre que Justin a pratiqué assidûment les dialogues de Platon que nous avons nommés.

Digitized by Google

le monde du devenir. A cette âme, le Père donne un corps qu'il compose à l'aide des quatre éléments. On pourrait dire qu'en somme, c'est la charpente ou l'ossature de l'Univers que crée le Dieu suprême; il ne touche aux choses matérielles que dans la mesure indispensable. Tout son effort est de se tenir le plus possible en dehors du domaine visible et palpable, et de donner à son œuvre, autant que faire se peut, le cachet des idées éternelles. Dans chacun de ses actes se trahissent cet effort et ce dessein.

Après lui apparaissent les divinités subalternes. Le Père les crée; il leur assigne aussi leur tâche dans la formation du Cosmos. Elle consistera à créer l'homme et l'animal. Avant de disparaître, le Dieu suprême intervient une dernière fois pour créer les âmes des hommes; il les compose avec le résidu des éléments dont il s'est servi pour créer l'âme du Cosmos. Ici encore se montre la préoccupation de Platon de tenir le Dieu suprême aussi éloigné que possible du monde visible.

Suit une description très curieuse de la formation du corps de l'homme, de l'origine des maladies et des vices moraux. On y remarque un constant effort pour accommoder l'idéalisme aux faits d'expérience. Une parenthèse très importante sur la matière et sur sa définition coupe cette longue description. Une sorte d'appendice sur l'origine des animaux, qui s'explique par la déchéance des âmes, achève le *Timée*.

Expliquer le monde visible au point de vue de sa philosophie, tel est le dessein de Platon. Tâche très difficile, car, d'une part, les idées seules sont réelles; elles absorbent, en quelque sorte, toute véritable existence; ce qui est en dehors d'elles n'a de réalité que dans la mesure où il y a participation aux idées éternelles, et, d'autre part, en raison du principe fondamental de Platon, la matière est dans sa dernière expression le non-être absolu. Aussi, comme on l'a souvent montré, ce n'est que grâce à des contradictions nom-

Digitized by Google

breuses que Platon parvient tant bien que mal à expliquer la formation de l'Univers[1].

Au temps de Justin, personne n'avait du platonisme une intelligence vraiment exacte et profonde. On ne saisissait plus les doctrines du grand philosophe dans leur vrai sens, et dans ce qu'elles avaient de particulier. En les outrant, on les déformait au point de les rendre méconnaissables. L'une des conceptions de Platon que l'on a exagérée ainsi à l'extrême, c'est celle de Dieu. Philon définissait Dieu qu'il appelait le principe actif en disant qu' « Il est l'intelligence universelle, » dans une absolue pureté; elle est supérieure à la vertu, à » la science, supérieure même au Bien absolu et au Beau » absolu. » (*De Opif. mundi*, ch. 2.) Jamais Platon n'a poussé la transcendance de son premier principe jusqu'à ce point-là. Ce que nous venons de dire de l'idée platonicienne de Dieu peut se dire tout autant de l'idée de matière. Aucune doctrine de Platon n'a été plus mal comprise. Ajoutez que, comme l'on accouplait sans façon les conceptions de Platon à d'autres conceptions analogues, importées du dehors, on les défigurait encore plus. Tout le monde alors était éclectique. On avait beau s'intituler platonicien et se figurer de bonne foi que l'on restait fidèle au maître que l'on avait choisi, on était incapable de formuler avec exactitude une seule de ses doctrines; on y

1. On sait l'influence que le *Timée* a exercée sur les conceptions cosmologiques des néo-pythagoriciens et des platoniciens des deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Voir Zeller, *Philosophie der Griechen*, 3e partie, 2e volume. Les premiers chapitres du *De Opificio mundi* de Philon ne s'expliquent que par le *Timée*, dont ils reproduisent les idées en les fusionnant avec les conceptions cosmologiques des stoïciens. Dans la *Cohortatio ad Græcos*, dont l'origine est douteuse et qu'on a attribuée à Justin Martyr, non seulement le *Timée* est cité, mais il en est longuement parlé. Voir ch. 20. On pourrait multiplier ces exemples. Les preuves abondent de l'attrait que ce dialogue de Platon a exercé sur toutes les écoles. Mais, en même temps, l'on constate que l'intelligence de cet écrit n'est pas en rapport avec la séduction qu'il exerce sur les esprits !

Digitized by Google

mêlait toujours des éléments qu'on empruntait à d'autres maîtres et de cette sorte de mélange d'idées on déduisait une conception qui avait bien une couleur platonicienne, mais que Platon eût sûrement désavouée.

Justin est de son temps. Outre qu'il n'a pas l'esprit vraiment philosophique et qu'il n'a su s'approprier que les parties poétiques du système qu'il admirait si fort, il partage toutes les hérésies platoniciennes de ses contemporains. C'est ce que montre abondamment sa manière de comprendre celles des doctrines du *Timée* qu'il rappelle dans ses écrits.

Dans trois endroits différents, Justin fait directement allusion au fameux passage dans lequel Timée explique comment Dieu tira l'Univers de la matière informe. Remettons ce dernier passage sous les yeux du lecteur.

« Dieu, voulant que toutes choses fussent bonnes, s'écrie » Timée, et que, si possible, rien ne fût mauvais, ayant reçu » tout ce qui est visible, non dans un état de repos, mais » agité par des mouvements discordants et désordonnés, » transforma ce désordre en ordre (§ 30). » Justin avait ce passage dans l'esprit, sinon sous les yeux, lorsqu'il écrivait cette phrase: « Nous avons appris que Dieu, étant bon, a » formé au commencement toutes choses de la matière » informe, à cause des hommes, » πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. (*I Apol.*, ch. 10.) N'est-il pas curieux de voir un chrétien aussi inconsciemment dualiste ? Car, Justin se représente, comme Platon et avec moins d'hésitation, Dieu se servant de matériaux qui existaient déjà pour former, façonner le Cosmos. Il n'est pas question d'une création proprement dite. Dieu prend la masse informe qu'il trouve, il la pétrit, il la travaille, il lui donne une forme: il est un δημιουργός, l'artisan et l'architecte de l'Univers. Voilà une conception essentiellement grecque. C'est au *Timée* que Justin l'a empruntée.

Est-ce la seule idée importée du *Timée* que trahisse ce passage de Justin ? Loin de là. C'est sa bonté, dit notre apo-

Digitized by Google

logète, qui a poussé Dieu à créer l'Univers. C'est précisément ce que Timée dit dans le passage que nous avons rappelé! On sait que Platon insiste beaucoup sur la bonté du Dieu suprême. Qu'on se souvienne des pages éloquentes qui terminent le IIe livre de la *République*. Les termes mêmes dont se sert Justin se lisent ailleurs dans le *Timée*. Ἀγαθὸς ἦν s'écrie le héros de Platon. (§ 29 E.) Remarquons aussi le qualificatif que Justin donne à la matière. Il l'appelle la ὕλη ἄμορφος. Il s'est souvenu de cette image qu'évoque Timée des choses avant que le Cosmos fût né lorsqu'il nous dépeint « tout ce qui est visible agité par des mouvements désordonnés ». D'ailleurs, en un autre endroit, Timée appelle la matière, ἄμορφόν τι εἶδος. (§ 51 A). Nous savons maintenant d'où Justin a tiré et l'idée et le mot.

Il n'y a dans la phrase que nous analysons qu'un seul mot qui ne dérive pas manifestement de Platon et du *Timée*. Justin affirme que c'est en vue de l'homme, δι' ἀνθρώπους, que Dieu a créé l'Univers. Cette idée ne vient pas de Platon. Elle est essentiellement chrétienne.

Ainsi, tant pour le fond des idées que pour la forme, Justin est platonicien lorsqu'il parle cosmologie. Par ce point, il concevait les choses moins en disciple de Jésus et des prophètes que de Platon et de la Grèce. Nous en avons encore la preuve dans un autre passage de la 1re apologie (ch. 59).

Dans cet endroit, Justin prétend que Platon a emprunté à Moïse sa conception de la création. Il formule celle-ci en ces termes: « Dieu, ayant transformé la matière lorsqu'elle était informe, a fait le monde. » Formule, soit dit en passant, plus stoïcienne que platonicienne. Mais ne chicanons pas Justin sur l'exactitude de sa connaissance du système de Platon. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est qu'il croit trouver la conception qu'il attribue au philosophe grec dans les deux premiers versets de la *Genèse*. En effet, voici l'interprétation qu'il en donne : « C'est par la parole de Dieu que le Cosmos tout entier a été » fait des éléments qui existaient, indiqués par Moïse, » et

Digitized by Google

il ajoute que c'est à la même source que les chrétiens et Platon ont puisé leur conception commune de la formation du monde. Voilà qui est clair, le passage qu'il cite de la *Genèse* apprend « comment au commencement et de quels éléments Dieu a fabriqué le monde ». Πῶς τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ τίνων ἐδημιούργησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον. Ce fut des éléments qui existaient, ἐκ τῶν ὑποκειμένων. On voit que Justin se souvient du *Timée*. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'il le sait bien et qu'il n'éprouve aucun scrupule à rapprocher ainsi Platon de Moïse. La conception platonicienne de la formation du monde lui est tellement familière, elle lui paraît à tel point incontestable qu'il n'hésite pas à l'attribuer à Moïse et à soutenir que c'est à ce dernier que Platon l'a empruntée.

Cette façon toute philosophique de comprendre l'origine de l'Univers que Justin tire du *Timée*, se retrouve encore dans un autre passage que nous nous bornerons à citer. En parlant du « jour du Seigneur », notre apologète ajoute que « c'est en ce jour que Dieu a fait le Cosmos en changeant ou transformant les ténèbres et la matière » : (Κυριακὴ ἡμέρα)... ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε. (*Ire Apol.*, ch. 67.) On ne saurait être plus nettement dualiste, il l'est plus que Platon lui-même. La ὕλη n'est pas pour lui ce je ne sais quoi qui constitue le *substratum* invisible des choses que le νοῦς peut seul percevoir, ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον. (Voir *Timée* les paragraphes 48 à 51.) Cette conception si originale de la matière était trop philosophique pour qu'il la saisît. On doit dire de lui ce que M. Zeller dit des successeurs du grand philosophe : la conception de Platon n'a pas été comprise par les philosophes postérieurs ; on lui a substitué la conception stoïcienne d'après laquelle la matière est corporelle.

Ce qui étonne, c'est qu'il n'ait pas vu que sa conception toute grecque de l'origine du monde n'était pas compatible avec l'absoluité de Dieu que postulait la foi chrétienne. D'une part il pouvait laisser entendre qu'il croyait que Dieu a toujours eu en face de lui la matière informe et a subi cette limi-

Digitized by Google

tation, et d'autre part il pouvait affirmer que rien ne limite Dieu ! « Nous ne devons pas nous figurer que Dieu ne puisse » pas faire tout ce qu'il veut. » (*Dial.*, ch. 84 D; cf. *I Apol.*, ch. 19.) Si Justin Martyr est platonicien dans sa conception de l'origine du monde, il ne l'est guère moins dans sa façon de comprendre Dieu lui-même. Platon avait dit dans le *Timée* (§ 28 C) « qu'il est difficile de trouver le créateur et le père de cet Univers et qu'il est impossible de le nommer devant tout le monde ». Cicéron rappelle ce passage qui est un de ceux qu'on a le plus souvent cités : *In Timæo patrem hujus mundi nominari negat posse.* (*De Natura Deorum*, I, 12.) Justin s'est également souvenu de cette affirmation du *Timée*. Il déclare à plusieurs reprises que Dieu n'a point de nom proprement dit. « Personne, dit-il, ne peut donner au Dieu ineffable un nom précis. » (*I Apol.*, ch. 61. Voir aussi *I Apol.*, ch. 10.) Il donne ailleurs les raisons pour lesquelles on ne peut nommer Dieu. « Celui qui donne le nom est supérieur à celui qui le reçoit. » (*II Apol.*, ch. 6.) Les appellations de père, créateur, etc., par lesquelles nous désignons Dieu, ne sont pas des noms propres, ce sont des titres tirés de ses attributs et de ses qualités. Ce sont là, avons-nous besoin de le faire remarquer, scrupules de platonicien. Ce qui montre encore à quel point Justin a subi l'influence du *Timée*, c'est qu'il emploie pour désigner Dieu des termes qu'il emprunte au dialogue de Platon. Voici quelques exemples : ὁ ποιητὴς τοῦδε τοῦ πάντος ou τῶν πάντων. Timée appelle Dieu ὁ γεννήσας πατήρ ou simplement ὁ πατήρ; Justin dira : ὁ γεννήτωρ τῶν πάντων ou ὁ πατὴρ τῶν ὅλων. En homme qui se souvient du *Timée* et qui s'en est approprié le langage, il parle de Dieu comme étant ἀγεννήτος, ἀπαθής, ἀνενδεής, ὁ αὐτος. (*I Apol.*, ch. 13 ; *Dial.*, ch. 5; c. 114 D, etc.)

Dans toutes ses affirmations touchant la divinité, Justin se montre foncièrement platonicien. Il épure soigneusement la notion de Dieu de tout vestige d'anthropomorphisme. L'un de ses principaux griefs contre la théologie juive, c'est

Digitized by Google

qu'elle voyait dans les apparitions de l'Ancien Testament des *théophanies*. Pour Justin, ce sont des *christophanies*. C'est le Logos, ce n'est pas Dieu en personne qui apparaît. « Le Père ineffable et Seigneur de l'Univers ne va nulle part, ne marche point, ne dort point, ne s'éveille point; il demeure en son lieu quel qu'il soit; il voit tout, entend tout, mais ce n'est point par des yeux et des oreilles, c'est par son indicible puissance. Il ne se meut point; aucun lieu, pas même l'Univers entier, ne peut le contenir; il était avant que le monde fût. » (*Dial.*, ch. 127 A.) Ailleurs, il s'écrie : « Personne qui a la moindre raison ne prétendra que le Créateur et le Père de l'Univers ait quitté *ce qui est au-dessus du ciel* et soit apparu dans un petit canton de la terre. » (*Dial.*, 60 B. Voir aussi *Dial.*, 114 D.) Les mots que nous avons soulignés sont significatifs. Le lieu qu'habite Dieu est au-dessus des cieux, τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα. C'est la transcendance platonicienne. (Voir *Dial.* 56 A : ὁ ἐν ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένων; *Dial.* 60 E, 5 D.[1])

D'après ce que l'on vient de lire, on peut supposer que si Justin a le cœur chrétien, sa pensée est restée exclusivement platonicienne. Ce serait là une erreur. Aux passages que nous avons analysés on pourrait en opposer une autre série qui montrerait que, dans sa conception de Dieu, Justin est foncièrement et, en apparence, exclusivement chrétien.

1. On pourrait relever encore d'autres traits qui montrent à quel point Justin s'est pénétré du *Timée*. Ainsi, *Dial.* 5, il combat l'immortalité du Cosmos avec les arguments du *Timée*. Il connaît cette doctrine caractéristique du *Timée* que si le Cosmos est périssable en soi, cependant il ne périra que par un acte de volonté de Dieu. Voir les paroles que Timée met dans la bouche du Dieu suprême. Il connaît l'idée du *Timée*, qui ne veut pas que Dieu fasse toute la besogne de la Création, mais qu'il en réserve une partie à ses subalternes. Enfin, on trouve dans *I Apol.*, ch. 60, une allusion au passage si curieux du *Timée*, où il est dit que l'âme du Cosmos s'étend sur lui et l'enveloppe sous forme de χ. Justin voit là une claire allusion au Logos : Platon, dit-il, ἐχίασεν αὐτὸν (le Logos) ἐν τῷ παντι,

Digitized by Google

Cette étude complémentaire nous entraînerait au delà des limites de notre sujet. Qu'on nous permette simplement de formuler la conclusion générale à laquelle l'examen de cette double série de passages nous a conduit.

Pour le fond positif de sa conception de Dieu, Justin est en pleine harmonie de pensée et de sentiment avec les chrétiens les plus authentiques de son temps. Pour la forme qu'elle revêt dans son esprit, il est platonicien. Le fruit dérive de sa foi religieuse, l'enveloppe ou la gaîne provient de sa culture philosophique. C'est ainsi que, dans sa notion de Dieu, se greffent l'une sur l'autre deux conceptions, dont l'une vient de la Grèce et dont l'autre a ses origines en Palestine.

Justin Martyr ne marque dans l'histoire du christianisme ni comme penseur ni comme homme d'Église. Par l'éloquence et la générosité de son plaidoyer, il a rendu un notable service à la cause qu'il défendait. Cela ne suffirait pas pour donner un véritable intérêt à ses écrits, s'ils ne nous offraient l'occasion d'étudier sur le vif cette fusion de l'esprit chrétien et de l'esprit grec, qui est le fait le plus considérable de l'histoire des origines du christianisme.

A ce titre, les Apologies et le Dialogue sont des documents de premier ordre.

Digitized by Google

Digitized by Google

LA
CHRISTOLOGIE DE PAUL DE SAMOSATE

Par Albert RÉVILLE

C'est une originale et intéressante figure que celle de Paul de Samosate qui, de l'an 260 environ à l'an 272, occupa le siège épiscopal d'Antioche[1]. Penseur hardi, évêque d'allures et de goûts laïques, pourtant mystique et profondément religieux sur la base d'un rationalisme rare de son temps, il fut de plus un des hommes marquants de l'entourage de la fameuse Zénobie, impératrice de Palmyre. Condamné finalement, après plusieurs tentatives manquées, par ses collègues d'Asie, il resta plusieurs années encore en fonctions avec l'assentiment de la plupart de ses diocésains et ne se retira que devant les ordres formels d'Aurélien, vainqueur de Zénobie. On trouva moyen en effet de le faire intervenir dans ce débat qui se déroulait entre chrétiens, bien que cet empereur les connût mal et les aimât peu.

Malheureusement l'histoire de Paul de Samosate ne nous est parvenue que sous une forme très fragmentaire et incomplète. Elle exige tout un travail de reconstitution. Nous devons toutefois nous estimer heureux d'utiliser

1. Samosate était une vieille ville de l'Euphrate, capitale de la Comagène. Outre l'évêque Paul, elle vit naître deux Luciens, le satiriste bien connu et celui qui pendant longtemps dirigea la célèbre école exégétique d'Antioche, rivale de l'école théologique d'Alexandrie.

Digitized by Google

quelques renseignements très positifs, qui révèlent dans l'Église de la seconde moitié du IIIe siècle une situation concordant mal avec celle que la tradition ecclésiastique prétend nous faire admettre, et, pour ce qui concerne l'objet proprement dit du présent travail, on peut suffisamment rétablir la doctrine qui valut à l'évêque d'Antioche ses malheurs et sa célébrité.

Les chap. 27-30 de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe nous fournissent les lignes principales de sa carrière épiscopale, bien que rédigés d'un point de vue très hostile à sa personne et à ses idées, notamment le chap. 30 qui contient un long extrait de la lettre synodale, très malveillante, adressée par les évêques du concile d'Antioche à leurs collègues du reste de la chrétienté. Ils avaient besoin en effet de justifier la sévérité de l'arrêt rendu par eux contre Paul. — Épiphane, *Hœr.*, LXV, 1, a résumé et longuement discuté sa christologie. — Le traité de Justinien *Contre les Monophysites*, les *Actes du Concile d'Éphèse* de 431 *(Contestatio ad Clerum Constantinop.)*, le traité de Pierre Diacre ou Mongus (le bègue) d'Alexandrie (Ve siècle) *De Incarnatione*, celui *Contre Nestorius et Eutychès* de Léonce de Byzance (Xe siècle) parlent aussi de la doctrine de Paul de Samosate. Il est prudent de se défier de la tendance des écrivains adversaires du nestorianisme à rapprocher le plus possible les opinions de Paul de celles de Nestorius, afin de rendre plus plausible la condamnation de ce dernier en montrant qu'il avait renouvelé une erreur déjà réprouvée plus de cent soixante ans auparavant. Le fait est qu'il y a des affinités, mais non pas identité entre les deux doctrines. On trouve tout cela réuni dans les *Reliquiæ sacræ* de Routh, t. III. — Il y a encore des extraits paraissant bien authentiques de *Discours* ou *Logoi* que Paul de Samosate aurait adressés *ad Sabinum*. Ils ont été reproduits dans la *Nova Collectio vet. script.* de Mai, VII, *Doctrinæ Patrum de Verbi incarnatione.* Ces fragments échappent entièrement au

Digitized by Google

soupçon que suggèrent les documents postérieurs à la controverse nestorienne. — On peut enfin glaner, sans d'ailleurs ajouter rien d'essentiel à ce qu'on sait déjà, dans les écrits d'Athanase, d'Hilaire de Poitiers, de Basile, de Grégoire de Nysse, de Sozomène et de Théodoret. — Une épître de *Six évêques à Paul de Samosate* (Routh, liv. cité) est d'une authenticité très douteuse. Le texte qui prétend reproduire une lettre de Denys d'Alexandrie aux chrétiens d'Antioche signalée par Eusèbe est décidément fabriqué.

La raison majeure des interminables débats qui agitèrent les sept premiers siècles de l'Église sur le domaine de la christologie doit être cherchée dans le conflit qui devait nécessairement s'élever entre le principe monothéiste que les chrétiens opposaient si fièrement au polythéisme traditionnel, d'une part, et, de l'autre, dans l'admiration, l'enthousiasme, disons le culte dont la personne du Christ fut de bonne heure l'objet. Il y avait une tendance visible à l'élever le plus haut possible sur l'échelle de l'être, à lui décerner les titres les plus glorieux, à le rapprocher toujours plus du Dieu-Créateur. Cette poussée du sentiment chrétien n'était limitée que par la crainte, ou de tomber dans le dithéisme en élevant le Fils jusqu'à l'égalité avec le Père, ou de lui ravir la réalité personnelle en le faisant rentrer dans la substance éternelle.

Nous voyons, dans les cadres du Nouveau Testament, commencer et grandir cette apothéose. C'est l'enthousiasme fervent que la personne de Jésus leur inspire qui pousse ses disciples à lui décerner le titre de Messie ou de Christ. Après sa mort, ils voient en lui littéralement un « fils de David » et idéalement l' « homme du ciel », ressuscité, assis à la droite de la Toute-Puissance. L'apôtre Paul reconnaît en lui « l'Homme de l'esprit », occupant dans le ciel à la tête de

Digitized by Google

l'humanité le pôle opposé à celui du vieil Adam, terrestre, charnel, pécheur. La préexistence du Christ à sa venue sur la terre est impliquée dans cette christologie paulinienne. Du côté juif-chrétien on n'en est pas encore là, mais on aime à penser que sa naissance et sa perfection spirituelle sont l'effet du miracle, qu'il a été formé par le Saint-Esprit dans le sein d'une vierge-mère. Ces divers points de vue, malgré leur défaut de cohésion, roulent pêle-mêle dans la tradition primitive, et on voit clairement fonctionner déjà cette loi qui dominera toute l'évolution christologique : de deux opinions celle qui attribue au Christ le plus de perfection est celle aussi qui finalement obtiendra l'adhésion de la majorité, puis de l'Église entière.

C'est ce qui explique le succès rapide et croissant de la théorie du Logos ou du Verbe incarné en Jésus, théorie juive-alexandrine, philonienne par ses origines premières, et qui obtint par le quatrième évangile ses lettres de grande naturalisation dans l'Église chrétienne. L'épître aux Hébreux et les dernières lettres pauliniennes contenaient déjà les prémisses de cette théologie destinée à de si grands développements. Le point saillant de cette évolution, c'est qu'elle substituait au moi humain du Jésus des synoptiques un moi divin qui avait par amour pour les hommes revêtu la nature humaine, jusqu'à en accepter les conditions de vie les plus humbles, les plus douloureuses, mais qui n'en conservait pas moins sous son enveloppe humaine toutes les prérogatives de la divinité.

Le docétisme gnostique, réduisant à une pure apparence le corps et la nature humaine de Jésus, fut le point extrême, non tout à fait illogique, de la tendance. Car il y avait bien quelque opposition entre l'enveloppe et la divinité enveloppée. Le docétisme troubla longtemps, profondément, l'Église qui eut peur de voir s'évaporer en un fantôme insaisissable celui qu'elle entourait de ses hommages les plus fervents. A la fin le docétisme fut repoussé par le bon sens chrétien, la théorie

Digitized by Google

du Verbe incarné se dégagea de cette solidarité dangereuse, mais elle alarma par sa couleur dithéiste ceux qui tenaient ferme au principe du monothéisme. La plupart de ses partisans pensaient, il est vrai, lui faire une part suffisante en disant qu'après tout le Dieu-Père demeurait la source absolue de l'être, et que le Fils, quelque haut qu'il fût, tenait tout de lui et lui était subordonné. Telle fut certainement l'opinion dominante au IIIe siècle. Elle contenait en germe le grand conflit qui devait au IVe éclater entre Athanase et Arius. De plus, cette subordination très mal définie ne rassurait nullement d'autres chrétiens qui estimaient qu'elle n'en constituait pas moins deux personnes divines inégales. Beaucoup crurent se tirer d'embarras en ne voyant dans le Fils qu'une modalité ou qu'une effluve impersonnelle et temporaire de la substance éternelle (sabellianisme). D'autres encore, trouvant que cette opinion sabellienne faisait de la personne historique de Jésus l'instrument passif, sans conscience humaine, d'une force irrésistible, et qu'elle attribuait au Père, tout aussi bien qu'au Fils, des limitations incompatibles avec l'absolue perfection, préférèrent en revenir à l'unitarisme primitif. Jésus pour eux avait été tout d'abord un homme semblable à nous, non préexistant, mais de plus en plus inspiré et s'étant élevé par le perfectionnement courageux et continu de son caractère moral à cette hauteur qui lui avait valu la dignité de Fils de Dieu par excellence et de chef de l'humanité, son sauveur et son juge suprême. On peut donner à cette croyance le nom d'*adoptianisme* qui désigna à la fin du VIIIe siècle celle de ses derniers représentants antérieurs aux temps modernes, Élipand de Tolède et Félix d'Urgel. Au IIIe siècle, elle avait des précédents notables, parmi lesquels nous citerons le *Pasteur d'Hermas*, livre écrit à Rome dans la première partie du IIe siècle, et qui jouit longtemps d'une grande autorité. L'Église de Rome fut ensuite le théâtre de luttes nombreuses entre les unitaires de cette catégorie et ceux qui oscillaient entre le

Digitized by Google

sabellianisme et la théologie du Verbe personnel incarné, jusqu'à ce que celle-ci devînt définitivement victorieuse au cours du IIIe siècle. L'histoire connaît les noms et sommairement la doctrine de Théodote de Byzance, d'un autre Théodote le Changeur, d'Artémon, de quelques autres encore qui s'efforcèrent de propager dans la chrétienté romaine leur monothéisme rigoureux et, pour ce qui concerne Jésus, leur point de vue adoptianiste. Ils prétendaient que jusqu'à l'épiscopat de Victor (190-200) la tradition de l'Église de Rome avait été en faveur de leur doctrine[1].

En Orient, l'opposition au quatrième évangile et à la doctrine de l'Incarnation du Logos fut menée par un parti anonyme, vaguement connu sous le nom d'*Aloges* (probablement un sobriquet, car cela peut vouloir dire les *sans-raison*) qui, dans le pays même où cet évangile avait paru, s'attaquèrent à son authenticité apostolique, prétendirent qu'il innovait arbitrairement, qu'il contredisait les autres évangiles, mais qui ne purent empêcher le livre, objet de leur critique, d'acquérir dans la masse chrétienne une autorité de premier rang. Opposés à la théologie du Verbe ainsi qu'au montanisme (prophétisme extatique et illuminé), lequel en Orient était généralement sabellien, ils devaient nécessairement professer l'adoptianisme. L'évêque Bérylle de Bostra vers 240 a très probablement partagé les mêmes idées. Mais ces mouvements unitaires furent éclipsés par celui dont Paul de Samosate à Antioche prit la direction.

Antioche, la grande capitale syrienne, renfermait une nombreuse église chrétienne. Depuis l'an 260 elle avait à sa tête un chrétien distingué, remplissant dans l'administration civile la fonction de *Ducenarius procurator*, c'est-à-dire

1. Eusèbe, *H. Eccl.*, V, 28, 3.

Digitized by Google

de receveur des finances. Il y eut déjà quelque chose de l'esprit laïque dont tout ce qu'on sait de lui porte l'empreinte dans le fait que, tout en acceptant l'épiscopat, il continua d'exercer cette charge qui lui conférait les *ornamenta consularia*[1] et lui rapportait un revenu considérable. Au surplus, cette situation lui permettait de répandre d'abondantes aumônes et de protéger efficacement ses coreligionnaires dans les cas toujours fréquents où, sans que la persécution sévît officiellement, les chrétiens avaient à souffrir des préjugés ou de la malveillance des magistrats païens. Il était prédicateur éloquent, très goûté. Il réforma le chant sacré auquel il attachait beaucoup d'importance. Il composa même des hymnes chrétiens, mais en ayant soin d'éviter toute expression qui eût semblé déifier la personne de Jésus. Peut-être eut-il les défauts de ses qualités. Il aimait la popularité ; peut-être se montra-t-il parfois trop fier de l'avoir acquise et trop jaloux de la conserver. Peu attiré par l'ascétisme morose que l'épiscopat du IIIe siècle croyait obligatoire dans ses rangs, peut-être fut-il enclin à une certaine mondanité de manières et de genre de vie qui fournit à ses adversaires l'occasion de le dépeindre comme manquant de dignité et de sérieux moral. Mais rien de tout cela n'est prouvé. L'attachement persistant des chrétiens d'Antioche, malgré les condamnations épiscopales qui l'avaient frappé, plaide évidemment en sa faveur. Ce qu'il est plus sûr d'admettre, c'est que sa manière de comprendre les rapports du christianisme avec la société en général et la conduite du clergé chrétien au milieu du peuple chrétien était en opposition avec le courant ascétique et sacerdotal qui envahissait toujours plus l'Église. Les mérites de Paul de Samosate ne pouvaient alors être appréciés dans l'ensemble de la chrétienté comme ils auraient pu l'être de nos jours à la lumière d'un autre idéal religieux. Sa manière d'être devait donc lui susciter des ad-

1. Comp. Suétone, *Claud.*, 24.

Digitized by Google

versaires nombreux. Ceux-ci mirent à profit ce genre de griefs pour justifier leur réprobation de sa doctrine christologique et faire accepter sa déposition comme évêque. A cette époque, le dogme relatif à la divinité de Jésus-Christ était encore trop peu défini pour qu'on apprît sans étonnement qu'un groupe d'évêques avait destitué et remplacé *motu proprio* un collègue qui n'était ni montaniste, ni docète, mais qui différait d'eux par sa façon de concevoir la personne de Jésus. Quelle était donc la christologie de Paul de Samosate?

***

Elle partait du monothéisme absolu. Paul admettait bien qu'on reconnût dans l'Être divin unique un Logos, ou Verbe, ou raison divine, éternelle comme celui dont elle est la raison, comme toutes ses autres perfections. On pouvait se représenter celles-ci comme lui appartenant en vertu d'une mystérieuse génération interne. En effet, l'Être éternel se constitue lui-même, en lui-même, par lui-même. On pouvait donc donner le nom de Fils à ce Logos. Mais ce Logos ou Fils était impersonnel, μὴ ἐνυπόστατος. Il était en Dieu comme la raison est en l'homme, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ. On pouvait tout aussi bien l'appeler la sagesse ou l'esprit de Dieu[1]. Mais Logos, sagesse, esprit, sous ces dénominations multiples, c'est toujours une puissance qui ne se détache pas de son possesseur, qui ne revêt pas de forme individuelle, qui ne saurait être visible à l'œil humain. Cette puissance est inspiratrice, et elle a agi comme telle sur les prophètes, plus encore sur Moïse, d'une manière supérieure encore et incomparable en Jésus-Christ. Celui-ci était un homme en possession de sa personnalité distincte. Il s'est ouvert pleinement à l'influence

1. Comp. les fragments recueillis dans les *Reliquiæ sacræ* de Routh, *l. c.*

Digitized by Google

du Loges qui l'a inspiré *d'en haut;* lui-même venait *d'en bas*, λόγος μὲν ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν, d'ici-bas, car c'est ici-bas qu'a commencé son existence personnelle, ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκώς[1].

L'union du Logos avec Jésus est donc, non pas une incarnation du Logos, c'est une connexion, une conjonction, συνέλευσις, ce n'est pas une οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι, une substance constituée substantiellement dans un corps. En d'autres termes, le Logos a été en Jésus, non pas une personne, mais une *dynamis*, une puissance de Dieu. Il est supérieur à l'homme qu'il a inspiré. Confondre l'inspirateur et l'inspiré, ou les identifier serait un non-sens. Quand Jésus, lors de son baptême, a reçu l'onction de l'Esprit, ce n'est pas le Logos qui a été oint, c'est l'homme, l'ἄνθρωπος ἡμῖν ἴσος. Ἄνθρωπος χρίεται, ὁ Λόγος οὐ χρίεται. Sans doute Jésus a reçu le don divin dans une mesure incomparable, sa supériorité est unique, ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὐχ οὕτως οἰκεῖ. Mais cela tient aussi à ce que son état moral a été à la hauteur de l'action divine s'exerçant sur lui[2].

Citons encore ici quelques fragments des Λόγοι πρὸς Σαβῖνον :

« 1° Le Christ (l'Oint de Dieu) est annoncé comme ayant été oint du Saint-Esprit, souffrant selon la nature, opérant des miracles selon la grâce. Car devenu semblable à Dieu par l'invariabilité de l'intention et demeurant pur du péché, il a été uni à Dieu, et par cet effort énergique il est arrivé à posséder la puissance des miracles; d'où il résulte qu'ayant fait

1. C'est en opposant ainsi le χριστὸς κάτωθεν, *le Christ d'en bas*, de l'unitarisme adoptien au χριστὸς ἄνωθεν de la théorie du Verbe incarné, que Paul de Samosate se mettait décidément en travers de la tendance générale à exalter le plus possible la personne du Christ. Ce χριστὸς κάτωθεν sonnait aux oreilles de la majorité chrétienne comme un outrage à cette personne sacrée.

2. Comp. le résumé très soigneusement fait de cette christologie dans la *Dogmengeschichte* de M. Harnack, I, p. 591 et suiv.

Digitized by Google

preuve d'une énergie de volonté unique et constante, il a obtenu la dignité de rédempteur et de sauveur de notre race. 2° Les natures différentes et les personnes différentes n'ont qu'un seul et unique mode de s'unir, c'est l'accord de la volonté, d'où provient l'unité d'action chez des êtres faisant ainsi converger leurs efforts. 3° Le Sauveur devenu saint et juste a triomphé au prix de luttes et de peines des péchés de notre premier père. Ainsi soutenu par la vertu, il s'est joint à Dieu, déployant devant lui une seule et même volonté, une seule et même énergie dans le développement progressif du bien, ταῖς τῶν ἀγάθων προκοπαῖς, et comme il est demeuré immuablement fidèle, il a reçu le nom supérieur à tout autre nom (allus. à *Philipp.*, II, 6), prix que l'amour divin lui a octroyé. 4° Ce qui s'obtient par raison de nature[1] n'a pas droit à l'éloge; mais il faut louer ce qui procède de la disposition aimante, σχέσει φιλίας; car cela provient d'une seule et même intention, cela s'opère en vertu d'un seul et même effort, d'une direction incessante vers le perfectionnement. C'est par là qu'uni à Dieu, le Sauveur ne pourra jamais en être séparé, ayant seule et même volonté, seule et même activité, poussant toujours à la manifestation du bien. 5° Ne t'étonne pas de ce que le Sauveur a une seule volonté avec Dieu ; car de même que la nature révèle dans une collectivité (d'êtres de même espèce) une seule et même substance commune à ceux qui la composent, de même la disposition aimante chez une pluralité produit une seule et même volonté qui se manifeste par une seule et même prédilection. »

Ces sentences, quelque peu obscures, portent plus d'une marque d'authenticité. Celui à qui elles ont été proposées était probablement un Romain (à en juger du moins par son nom, *Sabinus*), que Paul cherchait à gagner à son christianisme unitaire. On remarquera l'absence de toute allusion à

1. C'est-à-dire ce qui provient de la nature même d'un être quelconque indépendamment de sa volonté, s'il en a une.

Digitized by Google

la doctrine du Logos. Il n'est question que du rapport direct du Christ avec Dieu. Pourtant nous avons vu que Paul savait aussi faire rentrer le Logos dans sa théologie. Mais nous rappelons que dans son opinion, Logos, Sophia, Pneuma pouvaient se prendre l'un pour l'autre, signifiant également la raison divine se révélant activement dans le monde sans constituer pour cela une personne distincte du Dieu dont elle est l'attribut. Il était donc plus simple d'en faire abstraction en s'adressant à un Latin qui n'avait probablement aucune idée de la théorie alexandrine. On serait même tenté de croire que, dans la pensée de l'évêque d'Antioche, les déclarations qu'il fait ailleurs au sujet du Logos sont une concession aux opinions du jour. La croyance au Logos avait décidément la vogue. Elle était dans l'air du temps. On la retrouve partout, même chez les néo-platoniciens. Paul, quant à lui-même, pouvait s'en passer, tout en lui donnant une signification qui lui permettait de la faire concorder avec ses propres idées. Ce qui lui importe, c'est d'opposer, à un Christ descendu *d'en haut* et déployant aux yeux des hommes une perfection inhérente à sa nature céleste, un Christ venu *d'en bas*, de l'humanité elle-même, s'élevant par son énergie morale à la communion indissoluble avec Dieu et divinisé par cette perfection acquise au prix de luttes et de douleurs.

Reconnaissons aussi que, malgré la clarté et la simplicité de l'idée centrale, il y a quelque chose de laborieux et même de lourd dans la manière dont il l'expose. Malgré leur concision cherchée, ces sentences se traînent péniblement, revenant à chaque instant sur elles-mêmes. Paul doit avoir été l'un de ces hommes, si nombreux de son temps, qui se sentirent attirés par l'idéal moral de l'Évangile et son principe monothéiste. Étranger aux écoles, il se fit du christianisme une conception très personnelle. Il n'avait pas bu à la coupe d'Alexandrie. Sa langue théologique était très imparfaite. On s'en aperçoit au style entortillé de ces fragments. Toutefois ils dénotent un penseur. Ses réflexions sur la non-

Digitized by Google

valeur au point de vue moral de ce qui est le produit fatal de la nature d'un être quelconque, sur ce qui peut en revanche, toujours au même point de vue, constituer l'harmonie et l'union des êtres différents, sont d'une justesse qu'on aurait mauvaise grâce à contester. Et il se trouve à la fin que ce chrétien rationaliste s'élève par sa notion de l'amour à un mysticisme d'une grande pureté. Il constate que les actes isolément pris empruntent leur véritable signification au mobile central qui les détermine. La « disposition aimante » est l'essentiel pour réaliser l'union indissoluble avec Dieu, c'est parce qu'il l'a déployée dans la plus haute mesure que le Christ est devenu un avec le Père. On est tout près de la célèbre formule augustinienne : *Ama, et fac quod vis*. C'est probablement dans les développements qu'il donnait à cette idée féconde que Paul, dans sa chaire épiscopale, puisait les éléments de ses succès comme prédicateur populaire et très goûté.

Une chose toutefois nous surprend. Nous ne sommes pas renseignés sur sa manière d'interpréter le quatrième évangile dont l'autorité n'était plus contestée de son temps et qu'on ne lui reproche pas d'avoir repoussé : ce qu'on n'eût pas manqué de faire si tel eût été le cas. Il s'en tirait probablement, comme d'autres avant et après lui, par des artifices d'exégèse. Mais son Christ était essentiellement celui des synoptiques. Dès lors, une autre question s'impose : comment accordait-il la naissance miraculeuse de Jésus avec son principe favori que, si la sainteté est le résultat nécessaire d'une nature déterminée, elle n'a plus de valeur morale? En définitive, si Jésus n'est pas venu au monde dans les mêmes conditions que nous tous, si, dès son entrée dans la vie, il est en possession d'une supériorité essentielle innée due au miracle, qu'y a-t-il encore d'admirable dans sa perfection morale? Pourtant, il semble bien que Paul admettait la conception de Jésus opérée par le Saint-Esprit. Il dit bien quelque part : « Marie n'a pas enfanté le Logos,

Digitized by Google

» car elle n'existait pas de toute éternité, elle a donné le jour » à un homme semblable à nous. » Mais il ne parle jamais du père humain. Athanase affirme qu'il reconnaissait la parturition virginale. L'autorité du double récit de Matthieu et de Luc, malgré le silence de Marc, lui paraissait sans doute indiscutable, et il admettait ce miracle sans se rendre compte de la contradiction où il tombait.

Il y a moins lieu de s'étonner de ce que Paul, comme tant de chrétiens venus du polythéisme à l'Évangile, ne fait aucune difficulté de donner le nom de *dieu* au Christ parvenu au sommet de la perfection morale et dès lors indissolublement uni à Dieu, ἐξ ἀνθρώπου γέγονως — ὕστερον ἐκ προκοπῆς θεοποιῆθεις, « parti de l'homme, plus tard divinisé en vertu de son perfectionnement ». Le mot θεὸς sans article a souvent, dans la littérature chrétienne primitive, un sens adjectif plutôt qu'une valeur absolue.

Cela n'empêchait un grand nombre des collègues de l'évêque d'Antioche d'être très scandalisés de la hardiesse avec laquelle Paul de Samosate prêchait son χριστὸς κάτωθεν et aussi de ce qu'ils appelaient sa mondanité. A leurs yeux, c'était un péril grave que la chaire épiscopale d'Antioche, de la métropole de la Syrie, de l'une des églises les plus nombreuses d'Orient[1], fût occupée par un champion aussi déterminé

1. Il est très difficile d'évaluer, même de loin, le chiffre probable de la population chrétienne d'Antioche à ce moment du IIIe siècle. Le fait qu'une quarantaine d'années après les habitants payens de cette ville demandaient à Maximin de décréter l'expulsion en masse des chrétiens, ferait supposer qu'ils étaient encore loin de dominer numériquement. (Eusèbe, *H. E.*, IX, 2.) Comment une minorité s'aviserait-elle de demander une mesure aussi désastreuse pour la ville qu'elle habite? D'autre part, il se peut très bien que les payens pétitionnaires ignorassent le nombre réel des chrétiens domiciliés à Antioche. Les cir-

Digitized by Google

d'une doctrine qui leur paraissait blasphématoire. En 264, et sans que nous sachions d'où partit l'initiative de cette réunion, il y eut à Antioche une assemblée d'évêques qui se constituèrent en synode pour examiner ce qu'il y avait lieu de faire pour mettre un terme au scandale. Denys d'Alexandrie, invité aussi à s'y rendre, allégua son grand âge et se contenta d'adresser aux fidèles d'Antioche une lettre où, sans faire mention de Paul, il développait une opinion très opposée à la sienne. Car, si cet excellent Denys était arien avant Arius, il tenait ferme à la théologie du Fils incarné. Ce concile toutefois ne put aboutir parce que, dit-on, l'évêque incriminé trouva moyen de déguiser habilement ses opinions. Ne serait-ce pas bien plutôt parce que de grandes divergences éclatèrent parmi les évêques lorsqu'il fallut conclure? Un second essai fut tenté quelque temps après, de nouveau sans résultat. Paul comptait parmi ses collègues d'Asie, sinon un partisan, du moins un ami, Firmilianus de Césarée en Cappadoce, le correspondant de Cyprien de Carthage. C'était un homme très respecté et qui eût voulu éviter un éclat. On prétend que Paul lui avait promis de changer d'idées, ce qui est de la dernière invraisemblance. Il est bien plus probable que Firmilianus appréciait en lui l'anti-sabellien, l'anti-gnostique, l'anti-novatien, qualités qui primaient à ses yeux l'orthodoxie encore si peu définie au sujet du Logos.

Mais Paul avait dans l'épiscopat des ennemis acharnés qui revinrent à la charge. Ils provoquèrent la réunion d'un troisième concile. Firmilianus ne put faire entendre sa voix conciliante. Il se rendait de nouveau à Antioche, quand il

constances n'étaient pas encore de nature à donner n'importe où dans l'Empire romain la hardiesse de se déclarer ouvertement chrétien. Tout ce qu'on peut conclure des faits connus, c'est que la communauté chrétienne d'Antioche était considérable et que dans les campagnes environnantes il y avait aussi des groupes chrétiens soumis à son influence et même à sa direction. (Comp. Eusèbe, VII, 30, 10.)

Digitized by Google

fut surpris par la mort à Tarse. Le concile cette fois conclut à la condamnation et à la déposition de l'évêque unitaire (269). Il fut aidé dans sa tâche par les dénonciations d'un presbytre d'Antioche même, nommé Malcion, sophiste et rhéteur de profession, que Paul lui-même avait fait entrer dans son presbytérat et qui parla en adversaire passionné de son évêque. Après avoir déclaré que Paul était déchu de la dignité épiscopale, le concile désigna pour le remplacer un certain Domnus, fils de son prédécesseur. Comme une telle procédure, un tel arrêt, la nomination d'un évêque imposé à une église par d'autres évêques sans consultation préalable du clergé et du peuple chrétien étaient encore choses inusitées, les membres du concile éprouvèrent le besoin de justifier leur façon d'agir, et ils adressèrent les Actes de leur assemblée, avec un réquisitoire en règle contre l'excommunié, à tous les évêques, presbytres et diacres de la chrétienté et très particulièrement à l'évêque de Rome Denys et à Maxime, évêque d'Alexandrie, à cause de la grande influence exercée par ces deux dignitaires et de l'importance de leurs sièges respectifs. C'est du réquisitoire qu'Eusèbe nous a transmis d'assez longs fragments[1]. Quelque opinion que l'on ait sur le fond du débat, il est difficile de ne pas voir dans ce factum un des plus anciens documents de ce qui, depuis, s'est appelé l'*odium theologicum*. On ne peut guère lui comparer que la circulaire de l'évêque de Rome, Corneille, dénonçant à l'indignation des chrétiens ce Novatien qui fut à la tête d'un schisme prolongé. On prend décidément la regrettable habitude de ne pas savoir combattre ce qu'on regarde comme une erreur théologique sans noircir dans son honneur, dans son caractère, dans sa vie privée, celui qui la propage ou la défend.

On reproche à Paul, par exemple, d'avoir été pauvre au début de sa carrière et de s'être enrichi par des moyens

1. *H. E.*, VII, 30.

Digitized by Google

infâmes, de déployer un orgueil intolérable, de préférer le titre de *ducenarius* à celui d'évêque, de se faire suivre dans les rues par une foule adulatrice, d'avoir soif des honneurs jusque dans le local des assemblées religieuses où il siège sur un trône et où il s'est réservé un cabinet particulier. Il se frappe la cuisse de la main, trépigne sur le parquet et injurie ceux qui ne l'applaudissent pas. Il dénigre en termes grossiers les anciens commentateurs de la parole divine et s'abandonne à des discours insolents qui le feraient prendre pour un sophiste et un charlatan plutôt que pour un évêque. Il a mis hors d'usage des cantiques composés en l'honneur du Christ (des chants où sans doute Jésus était déifié) sous prétexte qu'ils sont d'origine récente; en revanche, il a organisé des chœurs de femmes qui ont chanté le premier jour de Pâques des hymnes à son éloge et où il y a des choses qui font frissonner. Il impose la même besogne aux évêques des campagnes voisines et à ses presbytres. Car il ne veut pas reconnaître avec nous que le Fils de Dieu est descendu du ciel. Son Christ est κάτωθεν, parti *d'en-bas*. Par contre, ses flatteurs disent de ce docteur impie et en sa présence qu'il est un ange descendu du ciel, et il ne proteste pas. Lui, ses presbytres, ses diacres ont des *associées*[1]. Il tient ceux-ci par la connaissance qu'il a de leurs fautes cachées, ils n'osent déposer contre lui et il se les attache encore plus en les enrichissant. Quant aux associées, quand même on admettrait que rien d'illicite n'a terni ses relations avec elles, encore doit-on exiger qu'un évêque ne donne aucune prise au soupçon. Il en a congédié une, mais il mène partout avec lui deux charmantes personnes (εὐπρεπεῖς τὴν ὄψιν[2]) et s'abandonne

1. Συνεισάκται, *introductæ*. C'étaient des chrétiennes, ordinairement des veuves, qui demeuraient chez un évêque ou un presbytre pour recevoir ses directions et l'assister dans ses œuvres de bienfaisance et de piété. Cette coutume, qui pouvait donner et donna lieu à des abus, ne fut abolie que plus tard. Au IIIe siècle, elle était encore très répandue.

2. Le trait est perfide. Tout en admettant que la conduite de l'évêque

Digitized by Google

à la mollesse du genre de vie le plus luxueux. S'il s'agissait de l'un des nôtres, professant notre foi catholique, on aurait pu sur tous ces points essayer de redresser ses torts; mais c'est un homme qui a abjuré la vérité et qui est passé du côté d'Artemas[1], il n'y a donc pas lieu de lui demander des explications (τούτων τοὺς λογισμοὺς ἀπαιτεῖν[2]). Il a donc été légitime d'expulser publiquement (ἐκκηρύσσειν) cet adversaire de Dieu et, malgré ses résistances, de le remplacer par un autre, plus digne de l'épiscopat (ce Domnus dont il a été question).

Nous ne ferons pas la critique détaillée de ce réquisitoire. De la première ligne à la dernière il décèle le parti pris d'écraser sous des accusations entachant sa moralité celui qu'on veut mettre au ban de l'Église à cause de ses hérésies. On devine sans peine sous cette kyrielle de charges directes et d'insinuations venimeuses les dénonciations calculées du sophiste Malcion. Une réflexion suffit. Si Paul de Samosate avait été l'homme cupide, corrompu, corrupteur, de mœurs suspectes, que le concile dépeint sous des traits si noirs, comment le peuple chrétien d'Antioche l'eût-il maintenu à sa tête, même après que l'appui de Zénobie fut venu à lui manquer? Et il faut bien qu'il en ait été ainsi, puisque les ennemis de Paul durent recourir à l'intervention de l'empereur Aurélien pour le forcer à s'éloigner.

Ce qu'Eusèbe ne dit pas, c'est que, dans ses conclusions dogmatiques, le concile repoussa formellement le terme d'*homoousios*, « consubstantiel », qui devait, soixante ans après, servir de mot-étendard à l'orthodoxie de Nicée et des siècles qui suivirent. Ce fut un des arguments favoris des Ariens. Le fait lui-même est attesté par des écrivains ortho-

puisse être sur ce point délicat à l'abri du blâme, la circulaire s'exprime de manière à éveiller les plus graves soupçons.

1. Artémon, l'unitaire romain mentionné plus haut.

2. Ceci est plus qu'étrange. On aurait le droit d'en conclure que Paul de Samosate fut condamné sans avoir été entendu.

Digitized by Google

doxes tels que Athanase[1], Basile[2], Hilaire de Poitiers[3]. Athanase croit pouvoir expliquer ce fait gênant en disant que, selon Paul, ou le Christ était homme, ou bien il fallait admettre qu'il était consubstantiel au Père (sabellianisme), ce qui entraînait cette conséquence que la substance divine commune au Père et au Fils était quelque chose de supérieur à l'un et à l'autre, et que la divinité du Père était elle-même dérivée. Mais cela n'explique pas pourquoi le concile ne sanctionne pas cette expression, quitte à spécifier qu'elle n'avait pas les conséquences que lui prêtait l'évêque destitué. Il faut bien plutôt penser avec Hilaire de Poitiers que Paul, qui ne voulait voir dans le Logos ou le Fils qu'un attribut impersonnel de Dieu, le déclarait par cela même ὁμοούσιος « consubstantiel » au Père, et que le concile condamna cette expression pour maintenir, probablement dans le sens du semi-arianisme ultérieur, la personnalité distincte du Fils et sa descente personnelle d'*en haut*. Ce n'en est pas moins un singulier incident de l'histoire du dogme christologique.

*
* *

L'évêque excommunié refusa de se soumettre. Évidemment il ne reconnaissait ni l'autorité de ce concile rassemblé sur on ne sait quelle convocation, ni le droit qu'il s'arrogeait de le destituer et d'imposer un autre évêque à l'Église d'Antioche. Il ferma tout simplement la porte de la maison épiscopale[4] à l'intrus qu'on voulait lui substituer[5]. Il aurait pu,

1. *De Synod.*, 43.
2. *Ep.*, 52.
3. *De Synodis*, 81, 86.
4. Eusèbe, VII, 30, 19.
5. Ce détail prouve que la communauté d'Antioche avait ses édifices ou du moins ses maisons, probablement sans apparence spéciale, soit pour ses réunions religieuses, soit pour loger son évêque. Il est à présu-

Digitized by Google

s'il l'eût voulu, trouver d'amples dédommagements à la perte de sa position ecclésiastique. Il était, en effet, très estimé de Zénobie, impératrice de Palmyre, dont l'Empire sans cesse grandissant depuis 267 s'étendait jusqu'à Antioche.

C'est une dramatique histoire que celle de cette veuve d'Odénat, cette *vir-mulier* dont l'ambition et l'énergie étaient secondées par sa rare beauté, qui avait fait de Palmyre la reine de l'Orient, qui faillit constituer un empire intermédiaire entre la Perse et l'Empire romain, qui remporta des victoires signalées sur les troupes romaines, qui, peut-être incitée par l'exemple des princesses syriennes de la maison des Sévères, réunissait à sa cour des littérateurs et des savants. Cette histoire ne saurait trouver place dans cet essai. Qu'il nous suffise de dire que Paul de Samosate, Syrien de naissance, trouvant dans Zénobie une souveraine éclairée, tolérante, ennemie de toute persécution, protégeant les chrétiens, s'était rallié à sa cause plutôt qu'à celle de l'Empire romain, persécuteur systématique, et que le règne honteux de Gallien (253-258) avait mis au bord de la dissolution. Mais, après le règne très court de Claude II, la fortune de Rome lui donna pour chef un soldat de grande valeur, Aurélien, qui releva d'une main vigoureuse le prestige affaibli des armées romaines. Zénobie fut vaincue à plusieurs reprises, faite prisonnière et dut orner à Rome le cortège triomphal de son vainqueur (272). Paul de Samosate s'était trop compromis avec sa cause pour être *persona grata* auprès d'Aurélien. Ses ennemis en profitèrent habilement pour poser un acte jusqu'alors inouï, le recours à l'autorité impériale pour trancher un différend qui divisait les chrétiens

mer que les deux locaux étaient contigus. Comme pourtant il n'était pas possible de cacher longtemps cette affectation à la police de la ville, cela montre que, malgré beaucoup de tracasseries et de difficultés provenant de la législation romaine en matière de sociétés non reconnues, une certaine tolérance était déjà entrée, au moins en Syrie, dans la pratique et dans les mœurs.

Digitized by Google

de Syrie. Aurélien, très étranger aux questions théologiques, n'envisagea naturellement les choses qu'à son point de vue politique et décida qu'il ne tolérerait dans la maison épiscopale d'Antioche que des hommes dont l'enseignement serait d'accord avec celui des évêques de Rome et d'Italie[1]. Les sentiments de loyalisme romain de ces évêques italiens n'étaient pas douteux. D'ailleurs, il les aurait toujours sous la main. Cette décision fut prise, s'il faut en croire Eusèbe, malgré l'antipathie qu'il nourrissait en général contre les chrétiens et malgré certains projets de persécution qu'il méditait de mettre à exécution, quand son règne finit avec sa vie en 275. Paul fut donc forcé de s'éloigner d'Antioche. On ne sait ce qu'il devint ni quand il mourut.

Il faut ajouter que l'esprit d'indépendance rationaliste qu'il avait inoculé à son église ne disparut pas avec lui. Le fondateur de l'école exégétique d'Antioche, Lucien, comme lui de Samosate, le maître d'Arius, continua à bien des égards la ligne suivie par l'évêque évincé. L'arianisme est un compromis, assez illogique, mais intermédiaire entre l'adoptianisme et la théologie du Verbe personnel-éternel poussée jusqu'à l'absolu par Athanase et consacrée par l'Église. On peut même dire que l'Orient chrétien, tout en condamnant finalement l'arianisme et toutes ses nuances, ne s'est jamais complètement défait de toute affinité avec la tendance arienne (controverse sur le *Filioque*, admis à Rome, repoussé à Constantinople). Le nestorianisme présente d'étroites analogies avec la christologie de Paul de Samosate. Le principe essentiel de celle-ci eut au VIIIe siècle un regain de vitalité en Espagne. L'unitarisme moderne salue en Paul de Samosate un de ses lointains précurseurs.

1. Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, 19.

Digitized by Google

ABÉLARD ET ALEXANDRE DE HALES

CRÉATEURS DE LA MÉTHODE SCOLASTIQUE

Par F. PICAVET

La scolastique[1], au sens restreint du mot, désigne les recherches spéculatives du IXe au XVe siècle, où, à côté de quelques données scientifiques, dominent la philosophie et la théologie. Une première période, qui commence avec Alcuin[2], va jusqu'à la fin du XIIe siècle; théologiens et philosophes n'ont d'Aristote que l'*Organon* et ne l'ont même pas d'abord tout entier. La seconde part du XIIIe siècle : l'Occident possède alors, en traductions tout au moins, la Physique, la Métaphysique, les autres ouvrages d'Aristote et ceux de ses commentateurs les plus célèbres.

Sans doute, le XIIIe siècle a été l'époque la plus féconde, la plus riche par les sources où se désaltéraient ses penseurs aux ambitions synthétiques, et, par certains côtés, la plus originale de la scolastique. Mais la première période compte, pour ne citer que des noms hors de pair, Jean Scot, dont les doctrines ont jusqu'à nos jours alimenté les hérésies et même inspiré des orthodoxes; Gerbert, qui tente d'unir étroite-

1. *La Scolastique* (Revue internationale de l'Enseignement, 15 avril 1893).

2. Alcuin, fondateur de la scolastique en France et en Allemagne (Bibliothèque des Hautes Études, section des sciences religieuses, vol. 1).

Digitized by Google

ment lettres et sciences à la philosophie et à la théologie; saint Anselme, que le XIIIe siècle reproduit et que Descartes n'a pas surpassé en métaphysique; Jean de Salisbury, le premier représentant de l'histoire de la philosophie depuis l'antiquité. Et il y a succession ininterrompue des maîtres, du IXe au XIIIe siècle; il y a transmission des doctrines qui s'enrichissent plus d'une fois de vues et de théories nouvelles, de sorte que les grands scolastiques ont recueilli et continué l'œuvre de leurs prédécesseurs, comme celle d'Aristote et de ses disciples grecs, arabes et juifs. Il faut donc se demander quels éléments la première période a fournis pour la constitution de cette méthode, qui n'a pas cessé d'être employée du XIIIe au XVIIIe siècle, et que l'Encyclique *Æterni Patris* a récemment remise en honneur dans le monde catholique.

I

On a cité[1], parmi les ouvrages où elle se trouve en germe, le *Liber Sententiarum Prosperi*, extrait de Prosper et de saint Augustin, mais surtout les *Tres Libri Sententiarum*, d'Isidore de Séville, formés de citations empruntées aux Pères de l'Église. Ce dernier ouvrage constituerait un progrès considérable, en ce que la matière y est répartie en trois divisions, et que, sous chaque titre, il y a plusieurs sentences d'auteurs différents. Isidore de Séville, serait resté, dit-on, le modèle du genre jusqu'au temps où Abélard, par le *Sic et Non*, fournit des cadres nouveaux plus commodes et moins imparfaits.

1. *Denifle*, Die Sentenzen Abälards, und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12 Jarhrhunderts (*Arch. f. Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I, p. 618 sqq.; *Endres*, Ueber den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode (*Ph. Jahrbuch*, II, 1).

Digitized by Google

Mais dans ces compilations de Prosper et d'Isidore, il n'y a absolument rien de méthodique, et partant, comment les scolastiques y auraient-ils appris quelle voie il leur était le plus avantageux de suivre? Par contre, obligés d'enseigner le peu qu'ils savaient à des barbares dont l'intelligence était grossière et rude, de combattre sans cesse des hérétiques qui invoquaient l'Évangile et les Pères, ils s'efforcèrent d'être clairs dans leur enseignement et pressants dans leur argumentation. C'est chez eux qu'il faut étudier les commencements obscurs, qu'il faut relever les lents progrès par lesquels les clercs redeviendront peu à peu capables de saisir la pensée antique dans son ensemble, et de traiter les questions dont la solution importe à leurs contemporains. Déjà Alcuin, pour convaincre et instruire Charlemagne, procède, dans quelques-uns de ses livres, par questions, par objections et par réponses.

Le *De Universo*, de Raban Maur, contient des divisions et des énumérations dont la place est marquée dans la méthode future[1].

Mais c'est dans les discussions suscitées par les hérétiques qu'il faut surtout chercher les antécédents du *Sic et Non*. Et l'on sait combien il y eut d'hérésies au Moyen Age! Contre les Adoptianistes, Alcuin prouve l'humanité et la

1. Ainsi, pour le temps, dit-il, on compte de trois manières : selon l'autorité humaine (olympiades), selon l'autorité divine (le sabbat est le septième jour de la semaine), par autorité naturelle (année de 365 jours 1/4). A propos de théologie, il rapproche les diverses opinions des philosophes. Pour Pythagore, Dieu est formé de nombres et constitue : *animum in omnibus commeantem et lucidum;* Platon et les Platoniciens disent de lui : *Deum sine tempore incommutabilem, Deum curatorem et arbitrum et judicem, mundum incorporalem;* Cicéron : *mentem solutam;* Virgile : *spiritum et mentem.* Héraclite le compose de feu, Épicure d'atomes. Pour ce dernier, en outre, il est *otiosus et inexercitus.* — On pourrait dire que ces procédés ont été fréquemment employés par les anciens, mais pour les scolastiques, inventer n'est bien souvent, en toutes matières, que retrouver et comprendre.

Digitized by Google

divinité de J.-C. par des témoignages « empruntés aux quatre Évangiles ». Même méthode contre les Iconoclastes, au concile de Francfort, sous Charlemagne, à celui de Paris, sous Louis le Débonnaire, dans la lutte entre les deux pouvoirs, où les adversaires s'opposent des sentences de la Bible, de l'Évangile, des Pères et plus tard des lois romaines.

Caractéristique entre toutes est l'hérésie de Gottschalk, au temps de Charles le Chauve : « Il a extrait beaucoup de témoignages des œuvres de saint Augustin, sur lesquels il s'efforce d'appuyer sa doctrine de la double prédestination. » Aussi faut-il, écrit Raban Maur, « composer, pour combattre son erreur, un recueil de sentences prises aux Écritures et aux Pères (*e divinis Scripturis et de orthodoxorum Patrum sententiis aliquod opusculum conficere ad convincendum errorem*) ».

On juge Gottschalk : « Il peut réciter de mémoire, pendant tout un jour, des passages des Pères, et il a en main un ouvrage où il les a consignés. » Condamné, c'est seulement quand « ses forces sont épuisées, que sa main s'ouvre et le laisse tomber dans le feu ». Mais Gottschalk ne se soumet pas; Raban Maur s'en rapporte « à l'érudition et à la santé d'Hincmar, pour réunir plus de témoignages ». Jean Scot lui-même qui voudrait, comme un moderne, se servir toujours et partout de la raison (*consulta ratione, rationibus*), rassemble des témoignages de saint Augustin, par lesquels il établit manifestement « qu'il n'y a qu'une seule prédestination et qu'elle n'a rapport qu'aux saints ». Loup de Ferrières craint-il d'être accusé d'hérésie, après s'être prononcé devant le roi en faveur de la double prédestination ? il adresse aussitôt à Charles le Chauve, un recueil de sentences des Pères favorables à cette opinion (*Collectaneum de tribus quæstionibus*).

Mais Jean Scot, en combattant l'hérétique Gottschalk, a accumulé les propositions erronées. Contre lui Ratramne

Digitized by Google

invoque saint Augustin, Fulgence, saint Grégoire, Cassiodore et Isidore; Prudence, dans le chapitre v du traité où il le combat (*Incipit collectio ex Patribus qua prima propositio de genuina prædestinatione probatur*), y joint saint Jérôme, Prosper, Bède et « divers autres écrivains orthodoxes ».

C'est de cette façon aussi que Paschase Radbert, abbé de Corbie, affirme dès 844, la présence réelle, dans l'écrit (*De Corpore et Sanguine Domini*) qu'il offre à Charles le Chauve. Quand, deux siècles plus tard, Bérenger reprend l'assertion contraire de Jean Scot, acceptée par tous au IXe siècle, Lanfranc écrira de lui, que toujours il a « rassemblé des témoignages contre la foi catholique (*semper contra fidem catholicam auctoritates collegisti*) ». Et autour de Bérenger, les disciples de Fulbert rappellent les anciens et les Écritures, pour l'engager à revenir au chemin « droit et battu que nous ont montré nos maîtres si saints, si sages, si catholiques ».

Ainsi, en faveur de leurs thèses opposées, hérétiques et orthodoxes prennent des sentences dans la Bible, l'Évangile et les Pères. Avaient-ils besoin pour cela d'imiter les apories d'Aristote[1]? D'abord ils en connaissaient fort peu. Puis, ce qui est en jeu entre les adversaires, c'est la gloire de Dieu, l'existence de l'Église, leur salut éternel et celui de leur prochain. Que de raisons pour être diligent dans le choix des textes et dans l'examen des propositions contraires! Enfin nous ne voyons pas de quelle autre méthode les scolastiques auraient pu se servir. Pour eux, la vérité est dans les Livres saints et chez les Pères. Dès lors, ne faut-il pas réunir, sur chaque question qu'on pose, les sentences qui l'expriment, comme celles qui condamnent l'erreur? Dans le premier cas

1. « Die Aporien den Skolastikern als Vorbild der Disputatio pro et contra dienten. » *Zeller*, Die Ph. der Griechen, II, 2², p. 244. C'est chez Alexandre de Hales que nous rencontrerons l'influence d'Aristote.

Digitized by Google

n'emploiera-t-on pas, pour ainsi dire, une argumentation positive (*Pro, Sic*), et dans le second, une argumentation négative (*Contra, Non*)?

II

Quelle est donc la part d'Abélard dans la création de la méthode scolastique? D'abord le *Sic et Non* réunit les sentences opposées, dont les unes étaient auparavant relevées par les orthodoxes et les autres par les hérétiques. Puis Abélard eut l'intention d'en tirer une doctrine unique, et il vit bien les difficultés de cette tâche. Dans les écrits des saints, dit-il, il y a des propositions qui diffèrent et qui se combattent. On leur attribue des ouvrages apocryphes, et certains passages de leurs œuvres authentiques ont été altérés par les sophistes. Les Pères se sont rétractés, comme saint Augustin; ils posent des questions que nous prenons pour des affirmations; ils imitent l'Écriture, en se conformant aux idées communes, et appellent, par exemple, Joseph, le père de J.-C. Donc il faut rapprocher soigneusement les différents sens d'un même mot; il faut, si les contradictions sont trop manifestes, comparer les autorités et faire un choix entre elles.

Par le *Sic et Non* [1], où il a rassemblé les sentences des

1. His autem prælibatis, placet, ut instituimus, diversa sanctorum Patrum dicta colligere, quando nostræ occurrerint memoriæ, aliquam ex dissonantia, quam habere videntur quæstionem contrahentia, quæ teneros lectores ad maximam inquirendæ veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. Hæc quippe prima sapientiæ clavis definitur assidua scilicet seu frequens interrogatio. ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in prædicamento ad aliquid studiosos adhortatur, dicens : Fortasse autem difficile est de hujusmodi rebus confidenter declarare nisi pertractæ sint sæpe. Dubitare autem de singulis non erit inutile. Dubitando

Digitized by Google

Pères qui paraissent, sur une même question, présenter quelque dissonance, il veut exciter les jeunes lecteurs à chercher la vérité, il veut les rendre plus pénétrants par cette recherche même. Car l'inquisition est la clef de la sagesse, et Aristote, le plus perspicace des philosophes, l'a recommandée, comme le doute qui conduit au vrai. De même la Vérité nous dit : Cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. Et Jésus n'est-il pas venu s'asseoir au milieu des docteurs pour les interroger?

Les 158 questions sur lesquelles Abélard rapporte le *Sic* et le *Non* ont un caractère essentiellement théologique, même quand le titre semble purement philosophique. Demande-t-il s'il faut croire ou non en Dieu seul, il s'agit uniquement de savoir si l'on doit suivre saint Pierre, saint Paul, c'est-à-dire l'Église comme les Livres saints. Cherche-t-il s'il y a ou non une substance, il ne parle que de Dieu et de la Trinité. De même c'est en théologien qu'il voit si rien ne se fait par hasard ; qu'il examine si la foi doit s'appuyer ou non sur des arguments humains. Saint Grégoire, saint Ambroise, saint Jérôme lui fournissent les propositions négatives, et il termine par Bède, dont la conclusion positive est toute théologique[1].

Le *Sic et Non* s'adressait aux débutants, *teneros lectores :* les questions n'étaient guère liées, non plus que les

enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; juxta quod et Veritas ipsa : Quærite, inquit, et invenietis, pulsate et aperietur vobis (*Matth.*, VII). Quæ nos etiam proprio exemplo moraliter instruens, circa duodecim ætatis suæ annum sedens et interrogans in medio doctorum inveniri voluit, potius discipuli formam per interrogationem exhibens, quam magistri per prædicationem, cum sit tamen in ipsa Dei plena ac perfecta sapientia.

1. « Duobus modis de spe et fide nostra rationem poscentibus reddere debemus, ut et justas spei ac fidei nostræ causas omnibus intimemus, sive fideliter, sive infideliter quærentibus, et ipsam fidei ac spei nostræ professionem illibatam semper teneamus etiam inter pressuras adversantium. »

Digitized by Google

sentences, placées « comme elles s'étaient offertes à sa mémoire ». Et Abélard n'avait rien fait pour en résoudre les contradictions, au moins apparentes. Pour ses auditeurs, il composa l'*Introduction à la Théologie*, dont il voulait faire une Somme de l'érudition sacrée (*sacræ eruditionis Summam*). Le premier livre porte sur la foi catholique, le second, sur la Trinité, le troisième sur la puissance et la bonté de Dieu. Abélard se défend surtout d'avoir voulu innover, et s'il s'écarte de la pensée ou de l'expression catholique, il sera toujours prêt à corriger ou à effacer ce qu'il aura dit, dès qu'un fidèle le redressera par la puissance de la raison ou par l'autorité de l'Écriture.

Pour tout son enseignement, Abélard avait procédé comme pour la théologie. Ce qu'était le *Sic et Non* pour les jeunes théologiens, un ouvrage aujourd'hui perdu (*in his Introductionibus..... quas tenerorum dialecticorum eruditionem conscripsimus*) devait l'être pour les jeunes dialecticiens. A la *Somme de l'érudition sacrée* correspondait la *Somme de dialectique*, où il s'était proposé de réunir les doctrines des sept ouvrages qu'il connaissait (*quorum omnium Summam nostræ Dialecticæ plenissime concludet et in lucem usumque legentium ponet*). Chacun, disait-il, y trouvera ce qui est nécessaire à l'enseignement et, à peu près encore comme pour la théologie, il annonçait l'intention de corriger les erreurs de quelques-uns, de concilier les dissidences schismatiques des contemporains, de résoudre les difficultés des modernes.

Ainsi Abélard recueille des sentences avant Pierre le Lombard, et le premier avant les hommes du XIIIe siècle, il compose des Sommes de dialectique et de théologie, qui, par elles-mêmes et par les ouvrages dont elles sont la suite et le complément, doivent guider les maîtres et leurs élèves. Même, à première vue, on pourrait croire qu'il a créé définitivement la méthode scolastique. Nul en effet n'a, plus que ce prétendu rationaliste, fait appel à l'autorité. « Il est plus

Digitized by Google

sûr, dit-il après saint Augustin, surtout dans les choses qui ont rapport à Dieu, d'user de l'autorité que du jugement humain[1]. » Or ses autorités, ce sont, comme pour tous les théologiens, la Bible, le Nouveau Testament, les Prophètes et les Pères. Mais ce sont aussi les hommes que la philosophie a conduits à connaître l'existence de Dieu, et dont il se sert pour réfuter, avant saint Thomas, les gentils, comme il use des prophètes pour réfuter les Juifs. Et tous, Hermès, Platon et les Platoniciens, Pythagore et Cicéron, Varron et Sénèque, bien d'autres dont il recueille les affirmations chez les Pères plus que chez les auteurs profanes, viennent témoigner en faveur des doctrines chrétiennes, telles que les entend Abélard.

Après les philosophes, la Sibylle[2], qui a prédit la divinité et l'humanité du Verbe, l'une et l'autre venue, l'un et l'autre jugement. Puis Virgile et les poètes, Horace, Lucain et même Ovide, etc.

Ne semble-t-il pas qu'Abélard ait employé les autorités profanes, comme les autorités sacrées, à l'exposition des doctrines théologiques, et que, de leur opposition ou de leur rapprochement, il ait fait jaillir la lumière sur les points obscurs ou naître la certitude sur les questions contestées? Ne semble-t-il pas qu'aux hommes du XIIIe siècle il ne restait d'autre tâche que d'élargir les cadres par lui formés, pour y faire entrer tout ce qui leur vint alors des Grecs, des Arabes et des Juifs?

Rien cependant de moins exact. Abélard sait établir une hiérarchie entre les autorités sacrées : Prophètes et Pères viennent après la Bible et le Nouveau Testament. Il classe de même les philosophes : d'abord Hermès, Platon qui,

1. Beato attestante Augustino, in omnibus auctoritatem humanæ anteponi rationi convenit, maxime autem in his quæ ad Deum pertinent, tutius auctoritate quam humano nitimur judicio.

2. « Ut vero ne aliquis sexus inter homines sapientiæ fama cæteris præstantes fidei nostræ testimoniis desit. »

Digitized by Google

selon les Pères, a le plus approché de la foi chrétienne, et qu'il suivrait, de préférence à Aristote moins ancien, s'il possédait ses œuvres; puis Aristote, qui passe avant Porphyre et Boèce, etc. La valeur des poètes est déterminée par la place qu'ils occupent dans la chronologie, telle que la conçoit Abélard.

Ainsi tout ce qui est écrit (*scriptum*) constitue pour lui, comme pour beaucoup d'autres, une autorité. En fait, les clercs, concentrant toutes leurs ressources, espéraient guider plus aisément les nombreux partisans de la force brutale, comme autrefois Panétius et ses compatriotes, établis à Rome, soutenaient l'accord des penseurs grecs, pour faire accepter plus aisément les doctrines philosophiques à leurs farouches vainqueurs. Mais Abélard met sur le même rang les autorités sacrées et les autorités profanes. Dieu, dit-il moins clairement, mais aussi expressément que Roger Bacon, s'est révélé aux philosophes. Peut-être Platon a-t-il vu Jérémie en Égypte, ou a-t-il lu les Écritures dans ses voyages, et certes les abeilles qui couvraient ses lèvres de miel présageaient que Dieu lui révélerait un jour sa doctrine. Et si Dieu a fait parler l'ânesse de Balaam, n'a-t-il pu inspirer la Sibylle et Virgile? Abélard rapproche donc ce que Platon et Hermès disent de Dieu, de ce qu'en disent saint Jean, saint Augustin, saint Hilaire, etc.; il s'appuie également sur Aristote et sur Jésus. Dans Virgile, il trouve l'Incarnation et la Trinité. Et pour se défendre d'avoir fait appel aux philosophes, il invoque, après saint Jérôme et saint Paul, Horace, Lucain et Ovide!

On comprend l'indignation des chrétiens sévères contre celui qui établissait une égalité impie entre Aristote et Jésus, entre Cicéron, Priscien ou la Sibylle et saint Paul ou saint Augustin[1]. Rien d'étonnant, certes, qu'ils l'aient accusé

1. Qu'on se rappelle Héloïse récitant des vers de Lucain au moment de prendre le voile et de prononcer ses vœux!

Digitized by Google

« d'avoir soumis les Écritures aux philosophes et d'avoir souillé la théologie chrétienne ». Peut-être de plus indulgents, se souvenant que le Seigneur avait ordonné aux Hébreux d'emporter les vases précieux qu'ils avaient empruntés aux Égyptiens, lui auraient-ils pardonné, et même su gré, d'avoir fait témoigner les plus illustres des païens en faveur du christianisme. Mais l'Église avait condamné plusieurs des propositions théologiques d'Abélard ; il n'avait donc pas ramené à l'unité les assertions opposées du *Sic et Non*. Ce livre, aux yeux des hommes clairvoyants, devenait, privé ainsi de son complément nécessaire, dangereux pour la foi, puisqu'il préparait des armes aux hérétiques; les philosophes et les poètes leur apparaissaient bien plus comme des fauteurs d'hérésies, tels que l'avaient été déjà Jean Scot, Bérenger, Roscelin et Vilgard, que comme des commentateurs propres à éclairer les obscurités des Écritures et des Pères. Pour toutes ces raisons, Abélard n'avait pas atteint le but qu'il avait clairement aperçu, et il n'était pas sûr, pour un théologien, d'argumenter après lui, *pro* et *contra*, surtout de s'appuyer sur les autorités profanes à l'égal des autorités sacrées. Et pour un philosophe, la Dialectique était une Somme incomplète[1], puisque Abélard ne connaissait ni la Physique, ni la Métaphysique, ni même les Analytiques et les Topiques ; tout à fait insuffisante, car les difficultés n'y étaient pas plus résolues que les oppositions n'y étaient conciliées.

III

Les disciples d'Abélard, dit Denifle, firent connaître sa méthode dans tous les pays. En ce sens, scolastiques et même

1. Abélard dit lui-même qu'il y a réuni deux ouvrages d'Aristote, les Catégories et l'Interprétation ; un de Porphyre, l'Isagoge ; quatre de Boèce, les Divisions, les Topiques, les Syllogismes hypothétiques et catégoriques.

Digitized by Google

juristes sont des continuateurs, dont la plupart pratiquent, pour une fin orthodoxe, les procédés qu'avait mis en usage le condamné de Soissons et de Sens.

Voici d'abord la *Summa Sententiarum*[1] de Hugues de Saint-Victor, mort en 1141. C'est une rédaction abrégée de son grand ouvrage sur les sacrements (*De Sacramentis christianæ fidei*). La raison humaine est insuffisante sans la révélation, et les philosophes « qui ne croyaient que ce que prouve la raison humaine » ne sauraient être sauvés. Si la définition cicéronienne de l'amitié est reproduite, comme chez Abélard, Platon n'est cité que pour être critiqué, quoique en plus d'un endroit on reconnaisse des doctrines qui ont chez lui leur origine. A Jean Scot et à Bérenger, il fait dédaigneusement allusion sans même les nommer[2].

Puis c'est Robert Pulleyn, mort en 1150, avec ses *Sententiarum libri octo;* Robert de Melun et les *Quæstiones de divina pagina* ou *Summa theologiæ,* surtout Pierre le Lombard, mort en 1164 évêque de Paris, dont les *Sententiarum libri quatuor*[3] furent lus, commentés dans les écoles

1. Des sept livres, six seulement, dit-on, appartiennent à Hugues : le 1er traite de la Trinité; le 2e des anges; le 3e de l'homme; le 4e des sacrements; le 5e du baptême; le 6e de la confirmation, de l'eucharistie, de l'extrême-onction. — Le premier livre comprend les chapitres suivants : 1 de fide; 2 de spe et charitate; 3 de fide antiquorum; 4 de quibus constet fides; 5 de spiritu creato, utrum sit localis; 6 de distinctione Trinitatis; 7 de nominibus personas Trinitatis distinguentibus; 8 de æqualitate Patris et Filii et Spiritus sancti; 9 quod de sancta Trinitate nihil dicatur secundum accidens; 10 de diversa nominum acceptione; 11 de personarum appropriatis; 12 de prescientia et prædestinatione; 13 de voluntate Dei; 14 de omnipotentia Dei; 15 de fide incarnationis; 16 quod Christus simul animam et carnem assumpserit; 17 quod Christus omnia infirma nostra præter peccatum susceperit; 18 an Christus sit creatura? 19 an in morte Christi separata fuerit divinitas ab humanitate.

2. « *Quidam* ausi sunt dicere in altari non esse veritatem corporis Christi, sed solum sacramentum et rem ipsam. »

3. Voici le développement de la Distinctio IIIa, quomodo per creaturam poterit cognosci Creator ? 1 Deus se revelavit illis scilicet, dum fecit

Digitized by Google

pendant toute la seconde période, et parfois placés, si nous en croyons Roger Bacon, avant la Bible elle-même. Dieu, le bien absolu dont nous jouissons, les créatures dont nous usons, l'Incarnation, les Sacrements en forment les quatre divisions. Chacune comprend des *Distinctiones*, partagées en un certain nombre de paragraphes et terminées par un *Epilogus* qui résume les résultats obtenus.

opera (Apôtre). 2 Prima ratio vel modus quomodo potuit cognosci Deus (Saint Ambroise). 3 secunda ratio qua potuit cognosci, vel modus quo notverunt (Saint Augustin). 4 tertia ratio vel modus. 5 Quartus modus vel ratio. 6 Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis. 7 Quomodo in anima sit imago Trinitatis (S. August.). 8 Quomodo æqualia sint, quia capiuntur a singulis omnia et tota (S. Aug.). 9 Quomodo tota illa tria memoria capiat. 10 Quomodo tota illa tria capiat intelligentia et (11) voluntas (S. Aug.). 12 Ex quo sensu illa tria dicuntur esse unum et una essentia quæritur. 13 Quod etiam ad se invicem dicuntur relative (S. Aug.). 14 Hic aperitur quod supra quærebatur, scilicet quomodo hæc tria dicantur unum (S. Aug.). 15 Quod in illa similitudine est dissimilitudo (S. Aug.). 16 Prima dissimilitudo (S. Aug.). 17 Altera dissimilitudo (S. Aug.). 18 Alia, assignatio Trinitatis in anima, scilicet mens, notitia, amor. 19 Quia mens vice Patris, notitia Filii, amor Spiritus sancti accipitur (S. Aug.). 20 Quod non est minor mente notitia, nec amor utroque (S. Aug.). 21 Quod hæc tria in seipsis sunt (S. Aug.). 22 Quomodo mens per ista proficit ad intelligendum Deum. 23 Hic de summa Trinitatis unitate.

Voici l'Epilogus de la Distinctio Prima : Omnium igitur quæ dicta sunt ex quo de rebus specialiter tractavimus, hæc summa est. Quod aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et utuntur, et inter eas quibus utendum est, etiam quædam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiæ animi, quæ sunt naturalia bona. De quibus omnibus antequam de signis tractemus, agendum est, ac primum de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate. — L'auteur avait traité dans les 8 paragraphes qui précédaient cet Epilogus : 1 de rebus communiter; 2 des choses dont on jouit, dont on use, dont on jouit et use ; 3 autre différence entre frui et uti; 4 determinatio eorum quæ videntur contraria; 5 alia determinatio; 6 utrum hominibus sit utendum vel fruendum; 7 hic quæritur an Deus fruatur an utatur nobis; 8 utrum utendum an fruendum sit virtutibus.

Digitized by Google

Enfin avec Pierre de Poitiers, disciple de Pierre le Lombard et chancelier de l'Université de Paris, dont nous avons aussi des *Sentences*, nous arrivons au XIIIe siècle.

IV

Il n'y a pas de raison pour renoncer alors à la méthode d'autorité. Traduits en latin, Aristote tout entier, Arabes et Juifs, astronomes et géomètres, médecins et alchimistes agrandissent à tel point le domaine intellectuel des scolastiques que, pour eux, la vérité est toute trouvée et qu'il n'y a plus qu'à l'en extraire[1]. Assez considérable et assez méritoire sera le rôle de la raison, si elle parvient à faire un choix entre toutes ces richesses, pour les concilier avec la doctrine chrétienne. L'œuvre est immense et la méthode devra gagner singulièrement en ampleur, en certitude, en rigueur.

A qui revient l'honneur d'avoir ainsi complété et presque transformé la méthode d'Abélard et de ses successeurs? D'ordinaire on se prononce pour Albert le Grand et surtout pour saint Thomas[2]. Mais elle existe, sous sa forme la plus

1. Il faut mettre à part les mystiques, qui continuent la tradition néo-platonicienne et saint Anselme, comme Roger Bacon et ceux qui préparent plus directement la philosophie et la science modernes.

2. Sans compter les néo-thomistes qui, le plus souvent, ne se posent même pas la question, M. Hauréau, dont l'autorité est grande en cette matière, a écrit (*Hist. de la Scolastique*, II, 1, p. 235) : « La manière d'Albert le Grand ne ressemble guère à celle des docteurs qui sont venus avant lui... Non seulement il reconnaît, il avoue les difficultés que les questions lui présentent, mais après avoir déclaré comment il faut les résoudre, il revient sur les solutions par lui-même proposées, pour y faire des objections qu'il discute séparément. Cette discussion achevée, il se demande si d'autres objections ne se trouveraient pas ailleurs. Il s'adresse donc alors aux interprètes, les interroge tous, arabes, latins ou

Digitized by Google

complète et la plus exacte, dans la Somme de théologie d'Alexandre de Hales, antérieur à l'un et à l'autre.

La Somme est divisée en *questions*. La première partie en compte soixante-quatorze, qui portent sur Dieu, son essence, ses attributs, et sur la Trinité. Chaque question comporte une sorte de préambule, où elle est séparée en plusieurs *membres*. A son tour, le *membre* est parfois partagé en *articles*. Tout membre indivisé et tout article donnent des arguments négatifs, placés les uns à la suite des autres, qui se terminent par la même conclusion, et des arguments positifs disposés de même. De ces arguments, les uns sont des enthymèmes, avec majeure et conclusion (*ergo*), les autres, des syllogismes avec majeure, mineure (*sed*, *atqui*, *vero*), des épichérèmes où sont prouvées la majeure, la mineure, même l'une et l'autre (*quia*, *enim*); enfin des polysyllogismes. Les prémisses viennent des Écritures, des Pères, des philosophes; quelquefois, ce sont des assertions rationnelles.

En certains cas, les arguments sont suivis immédiatement d'une conclusion qui résume ceux pour lesquels se prononce l'auteur (*quod concedendum est*). Et il ne lui reste alors qu'à répondre à chacun des autres (*ad argumenta solutio*,

grecs, et n'hésite pas à se prononcer contre eux, c'est-à-dire contre l'autorité, lorsqu'elle lui paraît en défaut. Cette méthode sera désormais celle de nos docteurs scolastiques. Elle était encore en faveur au XVIIe siècle, quand Descartes vint proposer la sienne. » On ne saurait nier qu'Albert le Grand et saint Thomas aient pratiqué cette méthode. Mais nous montrerons, qu'avant eux, Alexandre de Hales en avait fait usage et partant doit en être considéré, après Abélard, comme le véritable créateur. C'est ce qu'ont affirmé d'ailleurs, sans l'établir, des auteurs dont le témoignage est d'un grand poids. M. Paul Janet (*Histoire de la Science politique*, I[3], p. 360, sqq.) dit : « Selon la méthode scolastique, l'auteur démontre d'abord le pour, puis le contre, et enfin il donne son opinion... Pour avoir l'opinion précise d'un scolastique, il ne faut la chercher ni dans le *Sic* ni dans le *Non;* il faut surtout interroger le corps de la discussion, cette partie qu'Alexandre de Hales appelle

Digitized by Google

ad primum argumentum, ad secundum, etc.). Dans d'autres cas, après les arguments (*pro* et *contra*), vient la solution ou réponse à la question (*solutio sive responsio quæstionis*), précédée parfois de quelques remarques préliminaires (*prænotandum*), complétée par une note (*nota, notandum*), et suivie de la réfutation des arguments négatifs qui comporte, pour certains d'entre eux, objection et réponse. Enfin il arrive qu'une conclusion finale résume et complète la réponse à la question.

Ainsi la première question a pour titre *de theologia doctrina*. Selon Boèce, il faut procéder avec la raison (*rationabiliter*), dans les choses naturelles; par enseignement (*disciplinabiliter*), dans les mathématiques; intellectuellement (*intellectualiter*) dans les choses divines. On se demandera si la théologie est une science, si elle se distingue des autres sciences, quel en est l'objet et comment elle nous est transmise (*Préambule avec division en quatre membres*).

Dans le premier membre, on cherche si la théologie est une science. Quatre arguments conduisent à une seule et même conclusion négative. 1. La théologie est en grande partie historique (saint Augustin). Donc (*ergo*), elle rentre dans les choses qui sont saisies actuellement par l'intelli-

resolutio et saint Thomas *responsio*. C'est en quelque sorte le jugement rendu après plaidoiries. » Pour M. Paul Janet, Alexandre pratique donc, avant saint Thomas, la méthode scolastique. M. Jourdain, l'historien et l'admirateur de saint Thomas, écrit (*Dict. ph.*, art. *Alexandre*) : « Dans sa Somme de Théologie, il donne le premier exemple de cette méthode rigoureuse et subtile, imitée depuis par la plupart des docteurs scolastiques; il distingue toutes les faces d'une même question, expose sur chaque point les arguments contraires, choisit entre l'affirmative et la négative, soit d'après un texte, soit d'après une distinction nouvelle, en ramenant le tout, autant que faire se peut, à la forme du syllogisme. » Endres, qui a consacré un travail considérable à la Psychologie d'Alexandre (*Philosophisches Jarhbuch*, I, 1, 2, 3), dont il fait grand éloge, n'a pas traité de sa méthode, et il ne l'a pas cité dans l'article que nous avons rappelé en commençant notre exposition.

Digitized by Google

gence. Mais (*sed*) de ces choses, il n'y a pas de science. Car (*enim*) la science porte sur les intelligibles. Il reste donc (*relinquetur ergo*) que la théologie n'est pas une science (*polysyllogisme et épichérème*).

2. Comme le dit le *Philosophe* au début de la Métaphysique, l'expérience porte sur le singulier ; la science, sur l'universel. Or la théologie traite, non des universaux, mais des individus, comme le montre la narration historique. Il reste donc (*relinquetur ergo*) qu'elle est un art et non une science.

3. De la vérité, il y a une forme triple : l'opinion (*opinabilia*), la foi (*credibilia*), la science (*scibilia*). Or la théologie a rapport à la foi (*Joh.*, xx : Hæc scripta sunt ut *credatis*). Donc la théologie n'est pas une science.

4. La théologie n'engendre que la foi (saint Augustin). Or la foi est au-dessus de l'opinion, au-dessous de la science. Donc la théologie n'est pas une science.

D'arguments positifs (*in oppositum*), Alexandre en donne deux : 1. On connaît plus sûrement par l'inspiration divine que par le raisonnement humain, parce que, dans l'inspiration, il ne peut y avoir de fausseté, tandis qu'il y en a souvent avec la raison. Or la théologie est fondée sur l'inspiration divine. Donc, plus que toutes les autres connaissances, elle est une science. 2. La théologie est la science qui porte sur les choses relatives au salut de l'homme. Donc elle est une science.

Dans la réponse à la question, Alexandre fait cette remarque préliminaire (*prænotandum*) qu'il y a science de la cause et science de l'effet; que la première est par elle-même (*sui gratia*), tandis que la seconde dépend de la première. Or la théologie, science de Dieu, cause des causes, est par elle-même. C'est pourquoi Aristote et le Deutéronome l'appellent la « sapience ». Puis Alexandre ajoute (*notandum*) que la théologie parfait l'âme, en la conduisant, par de bons principes, vers ce qu'elle doit aimer et craindre (*ad bonum*

Digitized by Google

timoris et amoris); qu'elle doit donc surtout (*proprie et principaliter*) être dite sapience, tandis que la philosophie première, la théologie des philosophes, achève seulement la connaissance selon la voie de l'art et du raisonnement, et n'est dite sapience que d'une façon relative.

Nous arrivons aux réfutations des arguments négatifs. 1. L'histoire, dans l'Écriture, ne relate pas les actes individuels, mais les actes universels et les conditions particulières qui instruisent les hommes, et les amènent à contempler les divins mystères; la passion d'Abel signifie celle du Christ et des justes, la malice de Caïn la perversité des méchants. Donc il y a, de la théologie qui introduit un fait singulier pour signifier l'universel, intelligence et science. 2. L'universel se dit *in prædicando, in exemplando, in significando, in creando.* Aux trois premiers sens, on le trouve dans l'Écriture. Surtout elle ramène tout à Dieu, cause universelle de la réparation des hommes (4e sens) et ainsi elle porte sur les choses universelles. 3. Saint Augustin distingue : *a*, ce que l'on croit toujours et ce qu'on saisit actuellement par l'intelligence, comme l'histoire; *b*, ce qui est compris pour être cru, comme les mathématiques; *c*, ce qui est cru d'abord pour être compris ensuite, comme les choses religieuses. Donc il n'y a aucune contradiction (*non repugnat*) à ce que la théologie relève de la foi (*esse credibilium*) et de la science. 4. La théologie engendre la foi, et la foi, changeant le cœur, donne naissance à l'intelligence (*intellectum*) et à la science. Mais, dira-t-on (*objection*), toute science porte sur un sujet dont elle considère les parties et les passions en soi, comme l'indique le *Philosophe*. Or, selon Boèce, Dieu n'est pas sujet et ne peut être considéré à la façon d'une passion. Donc la théologie, qui est la connaissance de Dieu, n'est pas une science. Mais ce n'est pas la même chose (*réponse*) de connaître les formes attachées à la matière et celles qui en sont séparées. C'est par les choses créées que l'intellect saisit ce qui, en Dieu, est invisible. Autre chose est, en outre, la

Digitized by Google

connaissance des composés et celle des simples, comme Dieu.

Dans le second membre : la théologie est-elle distincte des autres sciences et comment s'en distingue-t-elle, le premier des arguments négatifs est un enthymème. Toute sagesse vient de Dieu, donc toute sagesse ou science est théologie et divine. Les cinq arguments positifs précèdent une conclusion. — « La théologie n'est pas comptée parmi les autres sciences, de manière à être subordonnée à une partie de la philosophie, » — après laquelle vient la réponse aux arguments négatifs.

Dans le troisième membre, disposé comme le premier, Alexandre détermine l'objet (*de quo*) de la théologie, en faisant la synthèse des opinions qui y voient, l'une, les œuvres de condition ou de création, l'autre, les œuvres de restauration : « C'est, dit-il, la science de la substance divine, qu'il faut connaître par les œuvres de réparation. »

Le quatrième, — *de modo traditionis hujus scientiæ*, — compte cinq articles, traités chacun comme le premier et le troisième membre. 1 *S'agit-il d'une méthode technique ou scientifique?* L'Écriture ne relève pas de l'art ou de la science, selon la compréhension humaine, mais, par une disposition de la sagesse divine, elle informe l'âme pour ce qui a rapport au salut. 2 *La théologie a-t-elle plus de certitude que les autres sciences?* La certitude est spéculative, expérimentale, intellectuelle et affective. La certitude de la théologie est plus grande que celle de l'expérience et du sentiment. 3 *La méthode de la théologie est-elle uniforme ou multiforme?* Elle est multiforme. 4 *Quelles en sont les formes multiples?* Avec la réponse au 1er argument de Hugues de Saint-Victor, Alexandre donne la solution : La théologie est triple dans l'unité; une dans la lettre (*histoire*); triple par l'esprit; *anagogique*, elle conduit au premier principe, *allégorique*, elle développe les arcanes de la vérité, *tropologique* ou *morale*, elle a rapport à la bonté suprême,

Digitized by Google

Et Alexandre explique (*nota*) que Hugues, pour qui l'Écriture porte sur les œuvres de réparation, ne voit que les trois sens relatifs à l'effet, tandis que Bède y joint les œuvres de création et l'*anagogique*, relative à la cause. 5 *Le sens littéral est-il établi sur la vérité?* La réponse précède les arguments. Alexandre distingue la vérité relative, à la signification des mots (*histoire*), des choses (*paraboles*), aux ressemblances et aux différences (*mystique*).

L'article et la question tout entière se terminent par une conclusion qui résume celle-ci et prépare les suivantes.

S'il s'agissait de marquer la place d'Alexandre de Hales, dans le XIIIe siècle, on montrerait sans peine, par l'analyse complète de la Somme, qu'il a utilisé l'œuvre de ses prédécesseurs, depuis saint Augustin, Boèce, Bède, Raban Maur jusqu'à saint Anselme et Hugues de Saint-Victor ; qu'il connaît Aristote, celui de la première et celui de la seconde période, auquel il attribue même le livre des Causes; qu'il a lu Avicenne et peut-être Averroès; qu'il s'inspire de Platon et des philosophes grecs ou latins, dont le XIIIe siècle a eu une connaissance plus ou moins complète. De même on établirait qu'il a donné plus d'une solution originale, reproduite par saint Thomas et ses successeurs, voire par nos contemporains. Mais nous n'avons à nous occuper que de la méthode. Or, il est manifeste qu'il lui a donné la forme sous laquelle elle sera désormais pratiquée par les scolastiques. Aux divisions inaugurées par les hérétiques et les orthodoxes, systématisées par Abélard et conservées par les auteurs de *Sentences* et de *Sommes*, il a assuré l'ampleur et la précision. Par l'emploi du syllogisme, dont les Analytiques lui avaient montré le maniement, elle a acquis rigueur et exactitude. En prenant ses prémisses chez les philosophes comme dans la Bible, l'Évangile et les Pères, en les demandant à la raison comme à l'autorité, Alexandre a fait voir comment on pouvait, de toutes mains, travailler à l'augmentation du savoir et réaliser la synthèse des matériaux de pro-

Digitized by Google

venance si diverse, en possession desquels venait d'entrer le XIIIe siècle. Et cette entreprise considérable, dont il a vu, mieux encore qu'Abélard, le but et la portée, non seulement il l'a réalisée, mais de plus il est resté orthodoxe et en a ainsi, du même coup, rendu le succès certain. Soixante-douze théologiens, dit Wadding, chargés par Alexandre IV d'examiner la Somme, la recommandèrent, comme un livre parfait, à tous les professeurs. Comment donc ne verrait-on pas, dans le premier maître des Franciscains, le créateur de la méthode scolastique qu'Abélard avait esquissée et à laquelle il donna toute la perfection dont elle était devenue susceptible au XIIIe siècle?

Mais, dira-t-on, comment ne lui a-t-on pas rendu plus tôt justice, et pourquoi ne lui a-t-on pas accordé la place qu'il mérite parmi les grands scolastiques? Il ne suffit pas, pour répondre à cette question, de rappeler que Roger Bacon en a parlé avec dédain; car Roger Bacon fut peu lu et encore moins suivi au moyen âge, même par les Franciscains. Et d'ailleurs il a plus mal traité encore Albert le Grand et saint Thomas. Le véritable motif, c'est que, de bonne heure, les Dominicains cessèrent de consulter Albert le Grand, à plus forte raison Alexandre de Hales, pour s'attacher étroitement à saint Thomas. Pour leur opposer un saint de leur ordre, les Franciscains choisirent leur général Bonaventure. Puis quand ils songèrent à lutter contre les thomistes, ils eurent Duns Scot. Nul d'entre eux ne se réclama d'Alexandre de Hales. Quant à l'Université, également hostile dès l'origine aux Dominicains et aux Franciscains, elle ne lut guère, quand elle consentit à leur faire une place, que saint Thomas et Duns Scot. Alexandre fut par tous ignoré comme Roger Bacon, et personne ne pensa à lui restituer ce qu'on trouvait chez ses successeurs.

Et pourtant il est manifeste que la méthode scolastique n'offre chez saint Thomas rien qui ne soit déjà chez Alexandre. La *Summa theologica* est divisée en *questions*,

Digitized by Google

celles-ci en *articles*. La première question, par son titre, *de ipsa scientia theologica*, et par ses dix articles[1], rappelle Alexandre de Hales. L'argumentation plus concise, mais moins variée, est au fond identique. La question, posée dans l'article, est divisée (*decem quæruntur*) et suivie de la formule, *ad primum* (ou *tertium* ou *sextum*) *sic proceditur*.

Puis viennent les arguments négatifs: *Videtur quod non*, avec leurs numéros, et les arguments positifs: *Sed contra*. Ensuite la réponse (*Respondeo dicendum*), avec les raisons qui infirment l'argumentation négative (*Ad primum, ad secundum ergo dicendum*), enfin la conclusion.

Et pour montrer que les divisions proposées ne sont pas restées la propriété exclusive de la théologie, rappelons qu'aujourd'hui encore nos manuels de philosophie se demandent si la logique est un art ou une science, si la philosophie est une science, en quoi elle se distingue des autres sciences, quel en est l'objet et quelle en est la méthode[2]. Et les mêmes questions sont posées à propos de la psychologie.

Donc si Abélard, mettant à profit les recherches de ses prédécesseurs, a créé la méthode dont se sont servis les auteurs des *Sentences* et des *Sommes* du XIIe siècle, Alexandre de Hales, s'inspirant d'Aristote comme des théologiens et des philosophes antérieurs, a été le véritable créateur de la méthode, employée par saint Thomas et ses successeurs jusqu'au XIXe siècle, utilisée en partie encore par des philosophes contemporains, qui ne se réclament pas du thomisme.

1. Utrum præter alias scientias doctrina theologica sit necessaria. 2 Utrum sit scientia. 3 Utrum sit una scientia, vel plures. 4 Utrum speculativa vel practica. 5 Utrum sit dignior aliis scientiis. 6 Utrum sit sapientia. 7 Quid sit subjectum ejus. 8 Utrum sit argumentativa. 9 Utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. 10 Utrum sit secundum plures sensus exponenda.

2. Voyez en particulier le *Manuel de philosophie* de M. Paul Janet. On pourrait instituer une comparaison analogue pour ce qui concerne la connaissance, l'existence, l'essence et les attributs de Dieu.

Digitized by Google

LE

SERMENT DES INCULPÉS

EN DROIT CANONIQUE

Par A. ESMEIN

L'un des traits les plus odieux que présentait la procédure criminelle de notre ancien droit, et qui se retrouvait d'ailleurs dans le droit de la plupart des nations d'Europe, était le serment imposé aux accusés de dire, même sur eux, toute la vérité. L'opinion commune voit là un emprunt à la procédure canonique, où ce serment se serait d'abord introduit, et je me suis rangé à cette opinion dans mon *Histoire de la procédure criminelle en France*[1]; mais elle a trouvé des contradicteurs. M. Paul Fournier en particulier, dans son livre justement estimé sur les *Officialités au moyen âge*, conteste même que le système du droit canonique admît le serment des prévenus : « En décrivant, dit-il, la procédure de l'inquisition d'office, nous n'avons pas parlé du serment de dire la vérité, qui, a-t-on dit, devait être prêté par le prévenu. C'est qu'en effet nul texte n'impose cette obligation au prévenu; les décrétales dont on a cherché à la déduire ont toutes trait, non à l'inquisition dirigée contre un individu, mais à l'inquisition *super statu ecclesiæ*, procédure particu-

1. *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIII*e *siècle jusqu'à nos jours.* Paris, 1882, p. 76.

Digitized by Google

lière dont nous nous occuperons plus loin [1]. C'est donc en se fondant sur une interprétation erronée des textes que G. Durand exige ce serment dans le cas de l'inquisition commencée d'office contre un individu, alors qu'il ne l'exige pas, lorsque l'inquisition est faite à la requête d'un tiers [2]. » M. Albert Desjardins porte aussi le même jugement dans l'ouvrage où il a étudié les cahiers des États généraux en 1789, au point de vue de la procédure criminelle : « Les cahiers, dit-il, s'accordent pour demander la suppression du serment de dire la vérité, imposé à l'accusé au début de son interrogatoire par l'ordonnance de 1670, tit. XIV, art. 7. Il était depuis longtemps déclaré ridicule, illusoire, cruel, absurde ; il n'aboutissait qu'à une profanation. *Le clergé, qui n'avait pas jadis contribué à l'établir* [3], insiste maintenant d'une manière toute particulière pour qu'il soit aboli, « comme contraire au droit naturel, et mettant les accusés dans l'alternative cruelle de se condamner eux-mêmes ou d'être parjures [4] ».

Depuis lors, il est vrai, M. Tanon, constatant aux XIIIe et XIVe siècles l'emploi de ce serment dans les procédures contre les hérétiques, n'a vu là que l'application du droit commun canonique : « Cette formalité, dit-il, qui oblige l'inculpé à s'accuser lui-même, n'est pas une particularité de la procédure contre les hérétiques ; elle était exigée d'une ma-

1. L'auteur ajoute en note : « 22, X, II, 27. — 17 et 18, X, v, 1. La pratique s'est fondée sur ces textes, que Durand invoque pour justifier l'usage d'exiger le serment du prévenu dans l'inquisition d'office. *Specul., De inquis.*, § 8, n° 22. Il était mieux inspiré lorsqu'il refusait de demander le serment dans le cas d'inquisition *Cum promovente : quia non tenetur contra se jurare. Specul., ibid.* »

2. *Les Officialités au moyen âge.* Paris, 1880, p. 276.

3. L'auteur ajoute en note : « M. Paul Fournier, *op. cit.* (*Les Officialités*), p. 275. V. toutefois M. Esmein, *op. cit.* (*Histoire de la proc. crim.*), p. 76. »

4. *Les Cahiers des États généraux en 1789 et la législation criminelle.* Paris, 1883, p. 284.

Digitized by Google

nière générale dans la procédure d'inquisition toutes les fois que la poursuite avait lieu d'office[1]. »

Je voudrais reprendre ici la question, pour montrer clairement, par des preuves certaines, que le serment des inculpés a pris naissance dans la procédure inquisitoire du droit canonique et comment il s'y introduisit.

I

La question, telle que la présente M. Paul Fournier, me paraît mal posée. Le serment des inculpés, en effet, comme tant d'autres règles du droit canonique, a été introduit non par les canons ou par les décrétales, mais par les canonistes et par la doctrine. M. Fournier semble bien reconnaître que ce fut une pratique commune dans les juridictions ecclésiastiques, mais il y voit un abus qui se serait principalement fondé sur une fausse interprétation de certaines décrétales donnée par Durantis (G. Durand). En réalité, il n'en fut point ainsi. D'un côté, l'opinion de Durantis n'était pas isolée, et quand il la formula, ce ne fut point une nouveauté : non seulement Roffredus l'avait professée avant lui, comme

1. *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*. Paris, 1893, p. 348. L'auteur ajoute en note : « M. Fournier (*Officialités*, p. 275) remarque que les textes des décrétales dont on a déduit cette obligation du serment sont spéciaux à l'inquisition sur l'état ou la réformation d'une Église, et en conclut qu'elle est fondée sur une interprétation erronée que G. Durand fait de ces textes. Mais, outre que le principal de ces textes, la décrétale *Qualiter et quando* (l. V, tit. Ier, chap. XVII) a toujours été considérée comme contenant les règles générales de la procédure d'inquisition, l'interprétation qu'en donne G. Durand, en ce qui concerne le serment, ne lui est pas particulière. Roffredus l'avait déjà donnée avant lui (part. VII, fol. 17) : « Si enim ex officio suo procedant, nemine impetrante inquisitionem, tunc faciet jurare reum contra quem fit inquisitio, ut ad interrogata respondeat. »

Digitized by Google

l'indique M. Tanon, mais c'est celle de tous les grands canonistes du XIIIe siècle. Tous la formulent dans les mêmes termes, la justifient de la même façon, et leur doctrine se conserve aux XIVe, XVe et XVIe siècles. D'autre part, les canonistes qui établirent cette règle n'y arrivèrent point par l'interprétation des textes législatifs, mais par un raisonnement simple et fort, du moins en apparence, qui découlait naturellement de la source même, d'où était sortie la procédure *per inquisitionem*. Le législateur ne créa ni le serment imposé aux membres d'une communauté dans l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ*, ni le serment imposé à l'inculpé *diffamatus* dans l'*inquisitio specialis*. L'un et l'autre dérivent d'une tradition et de principes antérieurs. Les textes des décrétales ne les visent qu'accidentellement; elles les supposent et ne les établissent pas [1]. Pour comprendre ce *processus* historique et pour apprécier les passages des canonistes que je citerai un peu plus loin, quelques indications sur l'origine de la procédure *per inquisitionem* sont ici nécessaires.

Lorsque celle-ci fit son apparition à la fin du XIIe siècle, autorisée par les décrétales d'Innocent III [2], ce n'était point

1. L'un et l'autre serment est visé dans le chap. 18, X, *De acc.*, V, 1 : « Non constitit sub qua forma episcopus cum canonicis Agathensibus coram dictis legatis præstiterit juramentum, utrum videlicet ita juraverit, ut super statu ecclesiæ plenam et meram diceret veritatem (*c'est le serment imposé dans l'*inquisitio generalis), — an ita ut ad inquisita veraciter responderet (*c'est le serment imposé à l'inculpé dans l'*inquisitio specialis). »

2. La décrétale la plus ancienne que l'on ait relevée comme autorisant la procédure *per inquisitionem* est de 1198, c. un. X, *Ut eccl. benef.*, III, 12. Dans la *Compilatio prima* de Bernard de Pavie, le titre I du livre V est simplement intitulé : *De accusationibus*. Le même titre aux Décrétales de Grégoire IX porte la rubrique : *De accusationibus, denunciationibus et inquisitionibus*. Dans sa *Summa decretalium*, composée entre 1191 et 1198, Bernard de Pavie ne signale pas non plus la procédure *per inquisitionem*,

Digitized by Google

à proprement parler une création nouvelle, mais la transformation d'une procédure antérieure, sur laquelle elle se greffa. Son point de départ nécessaire, c'est la *mala fama*, la *diffamatio* constatée à l'égard de l'*inquisitus*. Or, depuis le IXe siècle la *diffamatio*, dûment établie à l'égard d'une personne déterminée, permettait au juge ecclésiastique d'obliger celle-ci à se disculper par le serment et les *cojurantes*, à subir la *purgatio canonica*[1], sans permettre d'ailleurs de produire des témoins contre elle. La nouveauté de la procédure *per inquisitionem* fut que désormais, en pareil cas, le juge pût ouvrir une poursuite d'office proprement dite contre le *diffamatus*, dresser des *articuli* ou chefs d'accusation auxquels celui-ci, dûment cité, était tenu de répondre, produire contre lui des témoins, et le condamner sur leur témoignage, s'il entraînait conviction. Telle fut la transformation opérée, et certaines décrétales d'Innocent III montrent bien le passage d'un système à l'autre[2]. De même

1. Hincmar de Reims, *De presbyteris criminosis*, c. 16 (*Opera*, ed. Sirmond, t. II, p. 790); c. 49. C. II, qu. 5; X, *De purg. can.*, V, 34.

2. C. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. C'est une décrétale de 1199, dont le texte intégral se trouve au *Corpus juris canonici* de Friedberg, t. II, p. 872. Il s'agit d'une *inquisitio generalis* faite à la Charité par l'archevêque de Sens pour obtenir des dénonciations contre les hérétiques. En effet, elle révèle des charges contre plusieurs individus et en particulier contre le doyen de Nevers. L'archevêque de Sens, assisté de plusieurs de ses suffragants, ouvre contre lui une poursuite d'office et entend des témoins: c'est le droit nouveau qui cherche à s'établir. Mais le doyen oppose que, faute d'un accusateur, on ne peut procéder ainsi, et qu'il y a lieu simplement à lui imposer la « purgatio canonica », à laquelle il se déclare prêt : c'est le droit ancien, qui cherche à se maintenir. « Cum certus accusator minime contra eum compareret, tu ex officio tuo testes tam pro ipso quam contra ipsum recipi ac diligenter examinari fecisti et attestationes eorum publicari... Nec ipsum absolvere *nec purgationem, quam obtulerat ab initio et tunc etiam offerebat, recipere voluisti.* Se multipliciter nisus est excusare, illud præsertim, *allegans, quod, cum non apparente accusatore legitimo purgationem offerret, testes contra eum non fuerant aliquatenus admittendi.* »

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica*; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus ; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5.; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica*; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus ; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus ; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

l'*inquisitio generalis super statu ecclesiæ* dériva tout naturellement de l'ancienne procédure dénonciatoire des *causæ synodales*, telle que la décrivait Regino au commencement du Xe siècle[1] : mais dorénavant les dénonciations ainsi obtenues autorisèrent contre les individus dénoncés la poursuite d'office *per inquisitionem*, au lieu de les soumettre simplement à la *purgatio*, comme sous le système précédent.

Mais la *purgatio canonica* comprenait en réalité deux éléments : 1° le serment du *diffamatus* se disculpant lui-même ; 2° le serment des *cojurantes*, qui soutenait le premier. Dans la procédure *per inquisitionem* le second élément se retrouvait par équivalent : les témoins, entendus sous la foi du serment remplaçaient les *cojurantes*. Le premier élément, le serment de l'inculpé, se maintint aussi et tout naturellement. On força celui-ci à jurer de dire la vérité en réponse aux interrogations qui lui seraient adressées. On trouva cela tout simple et cette obligation ne parut pas inique. Ne pouvait-on pas par la *purgatio* le forcer à jurer qu'il était innocent? On lui demandait moins par ce nouveau serment[2]. Ce moyen de contrainte dut paraître utile, presque nécessaire, parce que la

1. Il suffit de comparer les textes anciens qui montrent la procédure suivie au synode épiscopal et les *juratores synodi* (Regino, *Libri duo de synodalibus causis*, l. II, chap. 1-5. ; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, l. I, c. 90-95) avec le passage où Durantis décrit l'*inquisitio generalis* (*Speculum*, lib., III, part. 1, *De inquisit.*, § 3, ed. Francf., 1592, p. 30), pour constater l'identité des deux institutions.

2. Cela se montre en ce que, après une procédure *per inquisitionem*, qui n'avait pas fourni les preuves suffisantes pour prononcer la condamnation, le juge pouvait imposer à l'inculpé la *purgatio canonica* ; c. 10, X, *De purg. can.*, V, 34. — Gofredus, *Summa decretalium*, *de Accus.*, édit. Lyon, 1519, p. 199 : « Quid si superior vel it inquirere, reus autem dicat : Nolo ut inquiras, sed præfigas terminum accusare volentibus et, accusatore deficiente, paratus sum me purgare. Numquid audietur reus an judex? Videtur quod reus ; quia quod reus petit ordinarium est, quod dicit judex extraordinarium, et judex potius ordinario quam extraordinario jure procedere debet. *Puto potius inquirendum : quia purgatio*

Digitized by Google

procédure *per inquisitionem*, conservant en cela le caractère d'une voie extraordinaire ne permettait pas en principe d'appliquer la peine normale du délit, alors même qu'elle fournissait des charges et preuves suffisantes : on devait seulement prononcer une peine extraordinaire et inférieure[1]. Mais lorsque l'inculpé avait avoué, cette *confessio in jure*, qui faisait retomber dans le cas de *notorium*, permettait, sans qu'il fût besoin d'un accusateur au procès, d'infliger une pleine et entière condamnation[2].

Cette obligation au serment avait une sanction simple et énergique. L'*inquisitus*, qui refusait de le prêter après trois monitions, était considéré comme *contumax* et traité comme tel; il pouvait même être considéré comme *confessus*. Cette dernière règle avait été empruntée également à la procédure de la *purgatio canonica :* le *diffamatus* à qui celle-ci était imposée et qui ne la fournissait pas, ou ne pouvait réunir le nombre de *cojurantes* voulu, était considéré comme ayant avoué et comme pleinement coupable.

La doctrine, enfin, n'imposa d'abord le serment à l'inculpé que lorsque le juge poursuivait spontanément *ex officio*. Elle l'écartait lorsque l'*inquisitio* avait lieu *cum promovente*, c'est-à-dire lorsqu'elle était faite à l'instigation et à la requête d'une personne (particulier lésé ou *promotor* officiel) qui devenait partie au procès; la raison en est bien simple. C'est que le droit canonique tend à rapprocher de très près l'*inquisitio cum promovente* de la procédure *per accusationem*. Or, dans la procédure accusatoire, comme on le verra plus loin, tout d'abord et pendant longtemps la

sequitur inquisitionem. » Cf. Hostiensis, *Summa decret.*, tit. *De inquis.*, édit. Lyon, 1517, p. 408 v°; — Durantis, *Speculum*, *De inquis.*, p. 33. — Ces textes montrent aussi clairement le rapport historique, relevé plus haut, entre la *purgatio* et l'*inquisitio*, p. 261, note 2.

1. C. 21, X, *De accus.*, V, 1.

2. Innocent IV, sur c. 24, X, *De accus.*, V, 1; Panormitanus, *ibid.*, n° 20.

Digitized by Google

doctrine canonique n'imposa pas aux accusés le serment de dire la vérité.

L'exposé que je viens de faire est tout simplement la traduction fidèle, la transcription pour ainsi dire, de la doctrine des canonistes anciens. Pour le montrer, il suffira de mettre les principaux passages sous les yeux du lecteur. Les plus anciens, très brefs, posent simplement la règle sans en fournir la justification : ainsi font Roffredus[1] et Gofredus de Trano[2]. Mais Innocent IV (Sinibaldus Fliscus), dans ses *Commentaria super decretales*, expose la matière de la façon la plus explicite et la plus complète. Après avoir visé une espèce où l'*inquisitus* a dû prêter serment, il affirme la légitimité de cette obligation : « Quod probo sic. Potest ei indici purgatio ubi per juramentum suum et purgatorium oportet negare se crimen commisisse. Multo fortius, antequam indicatur purgatio, potest ab eo quærere an crimen commiserit. Sed tamen non præcise cogam eum respondere, sicut nec præcise cogitur se purgare; sed, si non responderit, sicut si se non purgarit, suspendetur, vel alias procedetur contra eum; quia videtur vanum purgare se simplici verbo, qui se purgare debet etiam multorum juramento[3]. »

Durantis qui, cependant, n'est guère favorable au serment des inculpés[4], reproduit la même règle, appuyée par le même rapprochement avec la *purgatio canonica :* « Inquisitores

1. Ci-dessus, p. 259, note 1.

2. *Summa decret.*, tit. *De accus.*, p. 197 : « Nota differentiam an judex ex officio suo descendat ad inquirendum, an aliquo procurante inquisitionem. Nam in primo casu inquisitor facit jurare illum contra quem inquirit ut super eo de quo inquirit ad interrogata respondeat. »

3. *Commentaria Innocentii quarti pontificis maximi super libros decretalium*, Francfort, 1570, sur le c. 2, X, *De confessis*, II, 18, n° 1, p. 246.

4. *Specul.*, l. II, part. 2, *De positionibus*, § 8, p. 240 : « Decimonono considerandum est an positio fiat super crimine ejus contra quem fit. Quod esse non debet sive agatur de crimine per modum accusationis, sive inquisitionis, sive exceptionis. Non enim cogitur aliquis

Digitized by Google

quoque Deum habeant præ oculis et sine acceptione procedant, nec a reo exigant juramentum, qui non tenetur contra se jurare. Sed promovens inquisitionem testes et probationes inducat, secundum Tan(credum), Rof(fredum) et Gof(redum), arg. C. *De edendo* (II, 1), l. Qui accusare. Ubi vero, nullo prosequente, ex superioris officio inquiritur, *tunc jurabit propter infamiam contra eum ortam*, ut X, *De purg. can.* (V, 34), c. 1 et c. (10), *Quoties* et *De accus.*, c. Cum dilectus (c. 20) et cap. Si constiterit (c. 12) et C. II, qu. 5, cap. Presbyter si, et cap. Omnibus (c. 13 et 19) ; de hoc nota secundum Papam : X, *De confessis*, c. 2[1]. » Ailleurs, il reproduit le même raisonnement[2].

Panormitanus, au XVe siècle, présente la même argumentation et se fait l'écho de la même tradition : « Secundum Innocentium, si tamen certum est illum de eo quod quæritur publice infamatum, talis potest interrogari et respondere tenetur... Et prædicta sic probat. Certum est enim quod talis infamatus tenetur se purgare per juramentum proprium et compurgatorum. Ergo potius tenetur respondere per juramentum suum dumtaxat. Dixit tamen quod non præcise cogitur ad se purgandum, sed causative tantum, videlicet quia si jurare renuit, sicut et si se purgare noluerit, punietur tanquam convictus vel suspendetur, vel alias contra ipsum, secundum quod requirit negotii qualitas, de quo agitur, pro-

respondere se criminosum, juxta illud : *Non dico tibi ut te prodas.* » *Ibid.*, l. IV, part. 1, *De inquis.*, p. 34 : « Deinde reum faciat jurare ; puta recipiet juramentum prælati et clericorum, si agitur de statu ecclesiæ infamatæ reformando, vel prælati solius, cum est ipse solummodo infamatus ut X, *De accus.* Qualiter, et Cum dilectus ; X, *De re jud.*, Cum I et A. *Hoc autem juramentum recipiet si ei videbitur expedire.* »

1. *Specul.*, l. IV, part. 1, *De inq.*, § 3, p. 33.

2. *Specul.*, *De posit.*, p. 240. Il énumère les cas où exceptionnellement l'inculpé est obligé de répondre sous serment à l'interrogatoire : « Item si sit infamia super crimine an (nam) etiam tunc cogeretur infamatus se suo et aliorum juramento purgare. »

Digitized by Google

cederetur. Satis enim secundum eum videtur delicatus seu malitiosus ille qui se purgare debet etiam cum multis juramentis, si solo verbo proprio renuerit se purgare... Et sic in effectu prima theoria Innocentii placet in processu inquisitionis, in quo multum exuberat officium judicis et in hoc casu recte procedit illud argumentum a majori supra factum, videlicet si per judicem potest sibi indici purgatio, fortius potest interrogari ut per proprium juramentum respondeat. Sed in alio casu, cum proceditur ad instantiam partis secus. Ratio hujus ultima est, quia veniens ad judicium contra alium debet venire paratus et habere secum probationes, alias debet silere. Nulla enim æquitas suggerit ut quis debeat prodere crimen suum, etiam si de eo sit infamatus, cum infamia sæpe sit fallax; et cessat hoc casu ratio, quam dixi supra, de purgatione. Illa enim indicitur judicis officio, non ad instantiam partis; merito ad instantiam partis pari ratione non debet compelli respondere[1]. »

Enfin au XVIe siècle, Juan Bernardo Diaz de Lugo reste fidèle à la même conception dans sa *Practica criminalis canonica*. Dans le *Schema* (c. 1), qui lui sert de thème pour dérouler et expliquer toutes les règles de la procédure inquisitoire, il a bien soin de constater que les deux inculpés, fictifs, Coluberius et Serpelion, ont été, « tortura *sive juramento* premissis interrogati ». Dans le c. 18, il fournit la justification de ce serment : « Etsi ad partium petitionem a clericis de criminibus accusatis juramentum exigi non possit nec debeat, ex officio tamen procedenti judici hoc conceditur a doctoribus, hac potissimum ratione. Nam cum liceat ecclesiastico judici clerico infamato purgationem indicere, et tunc de veritate delicti jurare teneatur, sic ei licet sub juramento interrogare, ut placet Panor(mitano) in c. Cum super, quasi ad finem, *de confes*. In quo tamen ego advertendum crederem quod cum ex dicta ratione purgationis id

1. Sur c. 2, X, *De Confessis*, II, 18, n°s 16, 19.

Digitized by Google

permissum videatur, inferri possunt duæ notandæ conclusiones. Prima est quod, cum purgatio non sit indicenda, nisi prius præstita copia infamato de infamia, ut circa illam se defendat, et an a malevolis seu inimicis habuerit ortum examinetur : Sic nec judex a clerico poterit juramentum exigere statim post capturam antequam illi præstet copiam inquisitionis contra eum formatæ... Secunda conclusio, quod sicut sola indicia sine infamia non sufficiunt ad indicendam clericis purgationem, eodem modo nec sufficient ad hoc ut judex possit ab eis juramentum exigere super delicto[1]. »

On le voit, le droit canonique, par l'organe de ses praticiens et de ses prudents, a bien créé le serment des inculpés. C'est par ses principes propres qu'il le justifia et en limita d'abord l'application. Il s'introduisit d'ailleurs naturellement, par l'évolution des institutions, et ne résulta point de l'application d'un plan préconçu. Mais il était impossible, malgré tous les raisonnements, que les hommes du XIIIe siècle, qui le virent naître, n'en sentissent pas la rigueur et l'iniquité. Bien que provenant de la *purgatio canonica*, il prenait dans la procédure *per inquisitionem* un tout autre caractère. La première était une procédure grossière, dérivée des coutumes germaniques, mais où aucune contrainte n'était exercée contre l'inculpé : Il reconnaissait ou niait simplement, librement, sa culpabilité; et, dans ce dernier cas, il devait appuyer sa négation par son serment et par celui des *cojurantes*. Dans l'*inquisitio*, il en était autrement. L'inculpé était interrogé, pressé de questions habiles par un juge subtil; et c'était à ces demandes, dont souvent il ne pouvait comprendre le but et la portée, que son serment l'obligeait de répondre en toute vérité. N'était-ce pas lui enlever tout moyen de défense? Les théologues sentirent incontestablement des scrupules sur ce point. On en trouve la trace dans

1. *Practica criminalis canonica*, ed. Antverpiæ, 1568, p. 372, 373, 375.

Digitized by Google

la Somme de Saint Thomas d'Aquin, où est agitée cette question : « Utrum accusato liceat *calumniose se defendere*[1]. » Les raisons *pour* sont empruntées aux lois romaines et à un passage des *Proverbes;* la seule raison *contre* est tirée du serment que prêtent les accusés. Le maître est donc amené à examiner la légitimité et la portée de ce serment. Il décide qu'il n'oblige point celui qui l'a prêté à dire toute la vérité; il ne doit celle-ci que sur les points auxquels il est tenu de répondre selon les règles de droit; mais, l'un de ces cas est justement celui où la *diffamatio* a été constatée à propos d'un délit[2]. Par ce raisonnement formaliste était justifié le serment imposé aux inculpés dans l'*inquisitio,* puisque celle-ci supposait toujours l'*infamia præcedens.*

Ainsi s'introduisit et s'implanta dans la procédure canonique le serment des inculpés. Le droit séculier le lui emprunta en prenant de lui, presque en bloc, les règles de la procédure *per inquisitionem.*

1. *Secunda secundæ*, qu. LXIX, art. 2.

2. Le raisonnement de saint Thomas paraît cependant se rapporter non à l'*inquisitio*, mais à l'*accusatio.* Le voici d'ailleurs dans les parties essentielles : « Sed contra quod in causa criminali juramentum de calumnia est præstandum, ut habetur X, de juramento calumniæ, cap. *inhærentes;* quod non esset si calumniose se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere. — Respondeo dicendum quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere: quorum primum in aliquo casu licet, non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam talem quam ab eo potest et debet requirere judex secundum ordinem juris : *puta cum præcessit infamia super aliquo crimine*, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum præcessit probatio semiplena Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui... Sic ergo reus qui accusatur licet se defendere veritatem occultando, *quam confiteri non tenetur*, per aliquos convenientes modos, puta si non repondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. *Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur*, neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habeat, et hoc est calumniose se defendere. »

Digitized by Google

II

Le serment de dire la vérité imposé à l'inculpé nous est apparu comme un trait distinctif de l'*inquisitio*. Il n'avait point de place dans la forme plus ancienne et normale du procès criminel, la procédure *per accusationem*. Il n'était pas dû par les *accusés* proprement dits. Cependant il y a lieu de se demander si un autre serment, presque équivalent, ne leur était pas imposé et si, dans la suite, le premier ne leur fut pas également étendu.

La procédure criminelle *per accusationem* se rapprochait beaucoup, en droit canonique, de la procédure civile ; elle suivait en principe, et sauf exception, les règles de celle-ci. Or, dans cette dernière, chacune des parties, le demandeur comme le défendeur, devait prêter au début de l'instance un serment particulier, emprunté d'abord au droit romain, le *juramentum calumniæ*. En droit canonique, il avait surtout pour but de forcer chacun des plaideurs à répondre sincèrement aux *positiones* de son adversaire. Les *positiones* étaient une série de propositions simples, que rédigeait chaque partie (ou son avocat), contenant chacune une affirmation concluante pour la cause, et que la partie adverse devait admettre ou nier.

Le *juramentum calumniæ* était-il exigé des accusés ? Certains docteurs le contestaient, invoquant la liberté de la défense, mais l'opinion commune l'admettait, se fondant sur un texte[1]. Mais l'importance réelle de ce serment dépendait d'un autre point, à savoir si dans la procédure criminelle *per accusationem* on dressait et proposait des *positiones*, comme en matière civile, auxquelles l'accusé serait tenu de

1. C. 1, X, *De jur. cal.*, II, 7. C'est la doctrine que reproduit saint Thomas dans le passage plus haut cité, p. 268, note 2.

Digitized by Google

répondre d'une façon précise, par oui ou non. Le principe admis fut qu'en matière criminelle on ne rédigeait pas de *positiones*. C'est la doctrine très nette que nous trouvons dans Durantis; il l'étend même à toutes les formes du procès criminel[1]. Mais à ce principe on admettait des exceptions. Innocent IV avait posé à cet égard une règle généralement acceptée : « Ubicunque in positione ponitur quod publice fuit deprehensus, vel convictus vel confessus, respondere debet. Item etiam si certum esset quod quis infamatus est, etiam si in positione, publice poterit interrogari si agitur contra eum accusando, vel inquirendo, vel excipiendo contra ordinandum vel consecrandum ut ab ordine vel consecratione repellatur, vel etiam alio modo criminaliter vel civiliter[2]. » D'après cette doctrine, généralement acceptée[3], dans certaines hypothèses, au nombre desquelles étaient le *notorium* et le cas où la *diffamatio* était constatée, la procédure accusatoire admettait les *positiones*, ou tout au moins l'accusé pouvait être soumis à un interrogatoire; alors, le *juramentum calumniæ* reprenait toute sa valeur. A ces hypothèses on en ajoutait encore d'autres, dont une très nette et très importante doit être signalée. Il s'agit des poursuites en matière de foi : « Item si dissimulatio criminis periculum inducit, ut hæresis[4]. »

Cette doctrine devait avoir des répercussions assez

1. Voyez le passage cité ci-dessus, p. 264, note 4.
2. Sur c. 2, X, *De conf.*, II, 18.
3. Durantis, *Specul.*, l. II, part. 2, *De posit.*, p. 240, Panormit. sur c. 2, X, *De conf.*, II, 18. Cependant, Durantis ajoutait, *ibid.*, n° 41 : « Sed quid si ponatur, quod aliquis crimen commisit? Item quod illud est notorium? Item quod est fama? Respondè : de notorio et fama debet respondere ut dixi; et si neget notorium et famam non tenetur respondere an crimen commiserit, cum non teneatur se publicare, ut dixi. Si autem confessus fuerit se diffamatum, *vel alias probatum fuerit*, tunc quæritur ab eo an crimen commiserit. »
4. Durantis, *ibid.*, n° 40, p. 240.

Digitized by Google

nombreuses, entraîner un certain nombre de transformations.

1° Elle fit disparaître l'ancienne et traditionnelle distinction qu'on admettait au point de vue du serment entre l'*inquisitio* d'office et l'*inquisitio cum promovente*. Dans cette dernière, on dut logiquement admettre que l'inculpé serait obligé de répondre sous la foi du serment dans toutes les hypothèses où cette obligation était admise même quand on procédait *per accusationem*. Telle est, en effet, la doctrine de Panormitanus[1]. Mais on devait aller plus loin et imposer dans tous les cas le serment à l'*inquisitus*, malgré la présence d'un *promovens*. Telle était déjà au XIIIe siècle la doctrine d'Hostiensis[2]. Il est certain, tout au moins, que cela ne souffrait aucune difficulté lorsque le *promovens* était un *promotor* officiel, agissant en vertu de sa charge[3].

2° Dans les cas où l'on reconnaissait que les accusés proprement dits étaient obligés de répondre aux positions ou aux interrogatoires, il était naturel de leur faire prêter le *juramentum de veritate dicenda* plus précis que le *juramentum calumniæ*. C'est au moins ce qui eut lieu pour les procès d'hérésie. Eymericus, décrivant, dans son *Directorium*

1. Sur le c. 2, X, *De conf.*, IV, 18, in fine : « Ad instantiam partis necessario est respondendum positioni criminosæ, si id de quo quæritur sit famosum et impediat ordinis executionem aut beneficii retentionem. »

2. *Summa decretalium*, tit. *De inq.*, p. 408, v° : « Sed secundum Gof(redum) hanc differentiam notabis inter inquisitionem quæ fit ex officio et illam quæ fit aliquo prosequente : quia ubi judex ex officio procedet, faciet jurare illum contra quem procedit, ut super eo de quo inquiritur ad interrogata respondeat. Sed quando fit aliquo prosequente, tunc non faciet illum jurare, sed is qui prosequitur probabit, si potest, si non, punietur. Ego tamen puto quod in utroque casu cogatur jurare dicere veritatem, nec aliquod jus dicit quod non cogatur jurare, imo potius contrarium. »

3. Le Schema que Bernard Diaz donne, dans sa *Practica*, et où nous avons trouvé le serment de l'inculpé (ci-dessus, p. 266), est une dénonciation et une réquisition au nom du *Promotor*.

Digitized by Google

inquisitorum, la poursuite contre les hérétiques suivant la forme accusatoire, s'exprime ainsi : « Collectis his de quibus est accusatus et his de quibus et per testes convictus vel habitus suspectus, formet interrogatoria et interroget eum... per modum qui sequitur, præstito prius corporali juramento per Quatuor Dei Evangelia de dicenda veritate[1]. » Il semble même que de bonne heure on soit arrivé à faire indifféremment prêter ce serment à tous les accusés. On peut l'inférer d'une formule que donne Durantis. Au cours de la description qu'il fait de la procédure accusatoire, voici le modèle du procès-verbal qu'il insère avant le procès-verbal de torture. « *Forma*. P. occasione talis criminis sibi impositi in prisione seu in custodia talis executoris positus, *præstito de dicenda veritate juramento*, sua confessione dixit se crimen sibi impositum minime perpetrasse, nec scire a quo illud extiterit perpetratum[2]. »

D'ailleurs la question avait assez peu d'importance parce que la procédure *per accusationem*, cédant la place à celle *per inquisitionem*, fut d'une application de plus en plus rare.

3° Sur ces divers point l'*inquisitio* avait, en quelque sorte, déteint sur l'*accusatio*, lui communiquant une partie de ses règles. Le phénomène inverse se produisit aussi. La pratique s'introduisit, au moins dans certaines régions, que le *promotor*

1. *Directorium inquisitorum*, Venise, 1607. Tertia pars, Comm., 13, p. 418. — Dans le procès de Jeanne d'Arc (suivi *per inquisitionem*, à l'instance d'un *promotor*), on trouve cet avertissement qui lui est adressé (*Procès de condamnation et de réhabilitation*, éd. Quicherat, t. I, p. 50) : « Item requisivimus quod juraret ; nam quicumque, etiam princeps, requisitus in materia fidei non potest recusare juramentum. » On sait d'ailleurs combien répugnait à la franche et vaillante fille le serment qui lui était imposé. *Ibid.*, p. 45, 50, 60, 70, 81, 83, 93, 113, 163, 191, 197, 201, 247, 305.

2. *Specul.*, l. IV, part. 1, *De accus.*, § 1, p. 7. Il est vrai que plus haut, p. 6, il a dit : « Deinde autem in accusationis negotio procedatur, et si non habet dilationes, fiat litis contestatio, *juretur de calumnia* et confessio audiatur. »

Digitized by Google

ou le juge dressât contre l'*inquisitus*, non pas seulement des *articuli*, mais des *positiones* proprement dites, que celui-ci était obligé de nier ou d'admettre sous la foi du serment [1]. Panormitanus constatait ainsi que « si proceditur per inquisitionem ex mero judicis officio, tenetur inquisitus respondere positioni criminosæ si id de quo quæritur est notorium, seu famosum, alias secus[2] ». Dans le procès célèbre qui fut dirigé, chez nous, en 1440 à Gilles de Rais, selon les règles de l'*inquisitio hæreticæ pravitatis*, nous voyons le *promotor* dresser et proposer à la fin des *positiones* et des *articuli*[3]. Un auteur italien du XVIIe siècle nous indique également qu'à Bologne l'usage était de procéder par *positiones* dans les causes criminelles[4]. Enfin dans le procès cité contre Gilles de Rais, nous voyons exiger de l'*inquisitus* à la fois le

1. La différence entre les uns et les autres était que les *positiones* devaient être admises ou niées directement. Les *articuli* au contraire, formaient seulement un thème d'après lequel se faisaient librement les interrogatoires, à la volonté du juge.

2. Sur C. 2, X, *De conf.*, II, 18, in fine.

3. *Procédure criminelle contre Gilles de Rais*, publiée par M. de Maulde, dans *Gilles de Rais, maréchal de France, dit Barbe-Bleue* (1404-1440), par l'abbé Eugène Bossard, Paris, 1886, p. XIII : « Prefatus promotor, facto et in scriptis, tunc dedit et produxit seu porrexit contra dictum reum *quosdam positiones et articulos concludentes* sub tenoribus infra scriptis ; quibus idem promotor peciit per dictum Egidium reum, *singulariter singulis... medio juramento respondere, in quantum essent positiones* et contra articulos, in quantum articulos esse censerentur, dicere et objicere si vellet. »

4. Sebast. Guazzini, *Tractatus ad defensam inquisitorum, carceratorum, reorum et condemnatorum super quocunque crimine*. Venetiis, 1649, De f. XX, c. 18, p. 314 : « Sed sciat judex quod in criminalibus non fiant positiones reo, quibus ipse tenetur respondere, sed proceditur officio judicis per modum interrogationum, secundum communem practicam attestatam per Baiard. q. 45, n. 3, preterquam in civitate Bononie, ubi etiam in criminalibus fiunt reo positiones, ut audivi a practicis Bononiensibus, quod videtur superfluam, cum quis non teneatur respondere positioni criminosæ, ut post Jas(onem) et Bald(um) Baiardus. »

Digitized by Google

juramentum calumniæ et le *juramentum de veritate dicenda*, que d'ailleurs le *promotor* prête l'un et l'autre de son côté [1].

Cet abus du serment n'est point fait pour surprendre dans le système du droit canon. C'est un trait constant de la procédure canonique, que dans tout procès, l'une des parties au moins, l'une et l'autre le plus souvent, prêtent un serment destiné à assurer leur sincérité et à procurer des aveux. Nous venons de voir ce qui est en matière répressive, dans les *Criminales causæ :* en matière civile, dans les *Causæ pecuniariæ et temporales*, le demandeur et le défendeur prêtent le *juramentum calumniæ;* dans les *Causæ spirituales*, ils prêtent le *juramentum de veritate dicenda*. Cette tendance, je le crois, provient de deux causes : d'un côté la recherche de la vérité absolue, où le droit canonique s'engage souvent éperdument; d'autre part le désir d'éviter, par des aveux obtenus, les difficultés et les complications où l'entraînait son système de preuves légales.

1. *Op. cit.*, p. XI : « Predictus promotor juravit de calumpnia et veritate. Et, eodem promotore instante quatenus idem Egidius reus predictum calumpnie et veritatis juramentum in causa et causis hujusmodi faceret et præstaret. »

Digitized by Google

L'INSTRUCTION RELIGIEUSE

DANS LES

PREMIÈRES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES

Par Jean RÉVILLE

Dès la fin du second siècle il y eut certainement dans les communautés chrétiennes un enseignement catéchétique régulier. Quelle était cette organisation ? Nous ne le savons pas d'une façon aussi précise qu'il serait désirable, parce que les témoignages historiques sur ce point sont rares et insuffisants et, probablement aussi, parce qu'il n'y avait pas d'uniformité à cet égard entre les diverses églises, ni dans la même église, entre les divers cas individuels. Mais l'existence même d'un enseignement destiné aux catéchumènes qui aspiraient au baptême n'est pas douteuse. Non seulement saint Cyprien parle dans ses Lettres des « catecumini » et des « audientes[1] », et mentionne d'accord avec Firmilien de Cappadoce dans la cérémonie du baptême des interrogations au néophyte qui impliquent un enseignement doctrinal préalable[2]; non seulement Origène, dans son Apologie contre Celse, signale comme un des titres d'honneur des communautés chrétiennes que l'on n'y est pas admis sans

1. *Epp. Cypriani*, 8, 3; 73, 22; 18, 2.
2. *Ibid.*, 69, 7; 70, 2; 73, 5 et 75, 10 (« legitima verba interrogationis »; « ecclesiastica regula »), 11 (« interrogatio legitima et ecclesiastica »).

Digitized by Google

avoir été sérieusement mis à l'épreuve [1]; mais déjà Tertullien reproche aux hérétiques de ne pas faire de distinction entre les catéchumènes et les fidèles et d'admettre à leur culte les premiers venus, jetant ainsi les choses saintes aux chiens et les perles, — fausses, il est vrai, — aux pourceaux [2]. Déjà Irénée parle des difficultés de la « catechisatio » des païens et oppose aux opinions variées des gnostiques la « règle invariable de vérité » communiquée par l'Église authentique à quiconque reçoit d'elle le baptême [3]. Et plus haut encore dans le passé, la description du baptême par Justin Martyr suppose que déjà de son temps, dès le milieu du second siècle, le baptême était précédé d'une instruction religieuse et morale, portant à la fois sur des doctrines et sur les principes moraux de la vie chrétienne [4].

Ce dernier témoignage, toutefois, n'est plus de même nature que les précédents. Il atteste bien la communication d'un enseignement préparatoire au baptême, mais il n'implique pas l'organisation d'un service catéchétique dans les églises chrétiennes ni l'existence d'un sommaire doctrinal qui soit comme le résumé et la conclusion de l'enseignement donné par l'Église à ses prosélytes. Ce que l'on a appelé le « symbole de la foi », ou la « confession de foi baptismale » de Justin, ne s'obtient que par une concentration passablement arbitraire de diverses déclarations dogmatiques cueillies dans toutes les parties de ses œuvres [5].

L'histoire de l'instruction catéchétique dans l'Église est indissolublement liée à l'histoire du baptême et à la forma-

1. *Ctra Cels.*, III, 51.

2. *De Præscr. hæret.*, 41 : « quis catechumenus, quis fidelis, incertum.... ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. »

3. *Adv. Hær.*, IV, 24; I, 9, 4, et 10, 1.

4. Voir plus loin.

5. Voir la reconstitution du symbole baptismal de Justin par M. Bornemann : *Das Taufsymbol Justins des Mærtyrers*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, III (1879), p. 1-27.

Digitized by Google

tion de la règle de foi. Qu'est-ce, en effet, que l'enseignement catéchétique, sinon la communication des connaissances et des principes jugés indispensables par la majorité des chrétiens pour que l'on puisse entrer dans la communion ecclésiastique en recevant le baptême? Quelles sont les doctrines qu'il faut admettre, quelles sont les règles de vie qu'il faut adopter pour devenir chrétien? Quelle est la signification et quelle est la portée des actes essentiels dans lesquels s'affirme la participation à la société religieuse chrétienne? Tels sont nécessairement les enseignements qu'il faut donner à quiconque aspire à faire partie de la communauté. On n'entre pas dans une association sans savoir à quoi l'on s'engage ou quelle en est la nature propre, et il n'est pas de l'intérêt d'une société quelconque de s'incorporer des membres qui ne soient pas animés de son esprit ni disposés à travailler en vue des fins qu'elle poursuit. A combien plus forte raison en est-il ainsi d'une société qui, comme l'Église chrétienne, s'érige en antithèse du monde dans lequel elle vit! Aussi la condensation de la doctrine chrétienne en une formule, la « regula fidei », s'est-elle opérée autour du nucleus du baptême [1].

Mais cette condensation ne s'est pas faite en un jour. Si une partie de ses éléments sont très anciens et même primitifs, d'autres sont plus tardifs et leur combinaison l'est plus encore. On peut admettre *a priori* que dès les premiers jours

1. Il est inutile d'entrer ici dans la controverse sur la différence entre le symbole du baptême et la règle de foi qui est devenue plus tard le symbole apostolique. Cette distinction, qui peut avoir sa raison d'être plus tard quand la théologie chrétienne a pris son essor, n'existe pas à l'époque dont nous nous occupons. Irénée (*l. c.*) dit expressément que l'Église communique « la règle de la vérité » par le baptême. Cfr. au sujet de cette controverse *Harnack*, *Dogmengeschichte*, I², p. 288 et suiv., et l'excellente étude de *H. J. Holtzmann*, *Die Katechese der alten Kirche*, p. 73 et suiv. (dans *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsæcker gewidmet*, Fribourg. Mohr, 1892).

Digitized by Google

où il y a eu des communautés chrétiennes, il y a eu dans chacune d'elles certaines conditions d'entrée pour les prosélytes, tout comme il y en avait dans les synagogues hellénistiques et dans les associations religieuses païennes de la même époque. Cela ne saurait pas être contesté, puisqu'il n'y a pas d'association sans cette condition primordiale. Mais rien n'autorise à stipuler d'emblée que ces conditions d'entrée ont été les mêmes dans toutes les communautés primitives. Toutes les recherches scientifiques sur les origines du christianisme ont au contraire démontré que, dans la première phase de l'évolution chrétienne, il y a eu de grandes divergences de doctrines et de pratiques. Il est donc vraisemblable que les conditions d'entrée dans les diverses communautés ont dû être différentes, sinon sur tous les points, au moins à beaucoup d'égards selon les tendances et les usages qui prévalaient dans chacune d'elles. Pour ce qui concerne la règle de foi, en particulier, ce n'est que peu à peu, après les violentes controverses avec le judaïsme et à travers la crise intense du gnosticisme, qu'elle s'est dégagée comme une moyenne à laquelle se sont rattachées la majorité des églises, par l'élimination des spéculations aventureuses et des solutions extrêmes, à mesure que la tradition s'est fixée par écrit et que le gouvernement épiscopal, fortifié et généralisé dans la chrétienté, a pu la faire prévaloir. Quelle que soit l'idée que chaque historien se fasse de cette évolution, il est un fait certain, c'est que l'on ne constate pas l'existence d'une règle de foi autorisée avant le dernier quart du second siècle. Auparavant elle se forme, mais elle n'a pas encore d'existence autonome.

A partir de l'époque où elle a prévalu dans la plupart des églises, il est clair que l'instruction religieuse a en elle son programme tracé. Toutefois, même alors, elle apparaît plutôt comme le couronnement de cette instruction dans la phase de l'initiation qui précède le baptême. En dehors d'elle, il y a un enseignement élémentaire donné aux

Digitized by Google

audientes ou aux *rudes*, qui porte sur l'histoire sainte et sur la morale, et qui est destiné à en préparer l'intelligence. L'instruction religieuse doit être antérieure à la plus ancienne forme de *regula fidei*, puisque avant même sa rédaction, il a dû être nécessaire d'expliquer aux païens et aux juifs hellénistes, désireux d'entrer dans une communauté chrétienne, ce qu'il fallait croire et ce qu'il fallait faire pour être chrétien. En quoi consistait cette instruction religieuse primitive? Est-il impossible d'en reconstituer le contenu, au moins d'une façon approximative? Voilà ce que nous voudrions examiner dans ce mémoire.

***

Justin Martyr, — nous l'avons déjà dit, — atteste de la façon la plus formelle que l'on n'était pas admis au baptême dans l'Église de Rome et probablement aussi dans les autres églises connues de lui, à moins d'avoir reçu une instruction préalable. « Ceux donc, écrit-il, qui se sont laissé con-
» vaincre et qui croient que ces choses *enseignées* (διδασκόμενα)
» et dites par nous sont vraies et qui se sentent capables de
» promettre qu'ils vivront ainsi, reçoivent l'instruction de
» prier et d'implorer en jeûnant la rémission de leurs péchés
» de la part de Dieu; et nous, nous prions avec eux et jeû-
» nons avec eux » (*I Apol.*, 61, début). A la fin du même chapitre il dit que le baptême est appelé φωτισμός, parce que ceux qui apprennent ces choses en ont l'intelligence éclairée. Plus loin, il raconte que le néophyte, après son baptême, est amené à la réunion des frères où l'on prie pour le nouvel initié et pour tous, « afin que, ayant appris à connaître les
» choses vraies, nous méritions aussi par nos œuvres d'être
» considérés comme de braves gens et des observateurs de
» ce qui nous a été prescrit » (ch. 65). Enfin, dans la description de l'Eucharistie, il revient encore sur la même idée en disant qu'il n'est permis à personne d'y prendre part,

Digitized by Google

« sinon à celui qui croit vraies les choses *enseignées par* » *nous* (τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν) et qui a reçu le bain pour la » rémission des péchés et la nouvelle naissance, et qui vit » selon la tradition du Christ » (ch. 66).

D'après ces indications, la préparation au baptême[1] telle qu'elle se pratiquait à l'époque et dans l'entourage de Justin, comportait deux phases distinctes : 1° l'instruction des candidats ; 2° la pénitence, consistant en jeûne et en prières[2]. Par la pénitence, les aspirants au baptême témoignent qu'ils ont conscience des erreurs et des fautes de leur vie antérieure ; ils implorent de Dieu la bénédiction de la nouvelle naissance. Cette seconde phase précède immédiatement le baptême ; elle semble avoir été de très courte durée, puisque les membres de la communauté ou plus vraisemblablement ceux d'entre eux qui ont converti les nouvelles recrues et qui sont en quelque sorte leurs parents spirituels dans la nouvelle naissance, prient et jeûnent avec eux. Il n'y a pas dans le texte la moindre allusion à un enseignement doctrinal ou à une initiation portant sur ce que l'on appela plus tard les « mystères » de la foi, réservés à la dernière période de l'instruction catéchétique ou *photizoménat*. Pour Justin, la préparation immédiate au baptême est exclusivement morale ; c'est un acte de contrition, dans lequel le candidat meurt en quelque sorte à sa vie antérieure avant de renaître par le baptême à la vie nouvelle.

On ne relève dans ses écrits aucune trace d'une organisa-

1. Nous rappelons pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec l'antiquité chrétienne, que le baptême décrit par Justin est un baptême par immersion conféré à des adultes. Le baptême par aspersion était tout à fait exceptionnel, et sa validité était contestée. Quant au baptême des enfants, il n'en est pas question avant Tertullien qui le réprouve.

2. Cfr. *Dialogue avec Tryphon*, 14 : διὰ τοῦ λουτροῦ οὖν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ ; 95 : « Si donc vous vous repentez de vos fautes » et vous reconnaissez que celui-ci est le Christ et si vous gardez ses com- » mandements, » vos péchés vous seront pardonnés.

Digitized by Google

tion ecclésiastique spécialement affectée à ce service; le baptême se célèbre « où il y a de l'eau », et rien ne dénote qu'il soit conféré par un dignitaire de l'Église à l'exclusion des autres membres; il est parlé simplement de « celui qui conduit le candidat au bain » (τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ τὸ λουτρόν) [1].

Si l'organisation ecclésiastique ne comporte pas encore l'attribution privilégiée du droit de baptiser à une certaine catégorie de dignitaires, à plus forte raison n'y a-t-il aucun indice que le droit de donner l'instruction préalable soit limité à certains membres de la communauté. Tout chrétien semble pouvoir devenir l'instructeur de ceux qui désirent s'affilier à l'Église. Cela n'exclut pas, bien entendu, que telle communauté puisse confier à l'un de ses membres la mission de s'occuper spécialement de cette instruction; il paraît seulement que ce n'était pas là un monopole [2]. On ne saurait admettre, en effet, que le conseil directeur et les dignitaires chargés dans chaque église de l'administration n'eussent aucun droit de surveillance ou de contrôle sur l'admission de nouveaux membres par le baptême. En fait, nous n'avons aucun renseignement sur ce point à l'époque de Justin; mais les analogies de toutes les associations du monde antique, juif ou païen, sur lesquelles on est quelque peu renseigné, autorisent à penser qu'il ne devait pas être permis à un membre d'une église chrétienne d'introduire un nouveau

1. Nous donnons ici le texte de l'édition Otto. La plupart des éditions antérieures ont : τοῦτον λουσόμενον ἄγοντες ἐπὶ τὸ λουτρόν. Les variantes ne modifient pas la valeur du témoignage.

2. Cfr. H.-J. Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, p. 78-80, où sont groupés les témoignages qui se rapportent à un développement ecclésiastique déjà plus avancé. Il y a eu de nombreuses variétés de transition entre la liberté d'enseignement et le monopole de l'instruction religieuse par le clergé. A proprement parler, la dernière phase seule de l'instruction, la préparation immédiate au baptême dans le *photizoménat*, a été monopolisée par le clergé. L'instruction préparatoire demeure libre en principe; en fait, elle est donnée surtout dans la prédication.

Digitized by Google

membre dans la société sans l'approbation de l'assemblée ou tout au moins de son conseil administratif. Mais il y a loin de ce droit de contrôle au droit exclusif de conférer le baptême ou d'instruire les candidats[1].

Il importe davantage de rechercher en quoi consistait l'instruction. Quelles sont les « choses enseignées » par Justin et ses coreligionnaires, dont il faut être convaincu pour être admis dans la communauté par le baptême ? Les passages cités montrent clairement qu'elles comprennent deux ordres de notions : des enseignements de l'ordre intellectuel, doctrines ou conceptions historiques dont il faut reconnaître la « vérité », et des enseignements de l'ordre moral, principes de vie ou règles de conduite fournies par la tradition du Christ, dont il faut reconnaître l'excellence afin de pouvoir promettre que l'on s'y conformera. Doctrine et morale, tels sont dès le second quart du IIe siècle les parties constitutives de l'instruction religieuse dans l'Église catholique naissante dont Justin Martyr est pour nous le principal témoin. Mais quelles doctrines et quelle morale? C'est ici que surgissent les difficultés, par le fait des nombreuses variétés de tendances et de spéculations que les documents du christianisme primitif, si rares soient-ils, nous permettent néanmoins de reconnaître avec certitude. Il ne saurait être question, par conséquent, de reconstituer un type unique et en quelque sorte officiel de l'instruction

1. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la célèbre déclaration au chap. VIII de l'*Épître d'Ignace aux Smyrniens :* μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν..... οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον. Cfr. t. V de notre *Bibliothèque, Origines de l'Épiscopat*, Ire partie, p. 481 à 495. Il est incontestable qu'Ignace lui-même, le fougueux défenseur de l'autorité épiscopale, ne dit pas : « L'évêque seul a le droit de baptiser, » mais : « aucun baptême, aucune eucharistie ne doivent être célébrés en dehors de l'évêque, c'est-à-dire sans son consentement. » On ne se représente guère une société quelconque où l'on puisse entrer sans aucun contrôle.

Digitized by Google

religieuse donnée dans les communautés primitives à leurs futurs membres, pour l'excellente raison qu'il n'y a pas encore et qu'il ne peut pas encore y avoir de doctrine officielle, comme nous l'avons rappelé plus haut. Tout ce que l'on peut tenter, c'est de dégager la nature et le caractère des instructions données dans cette moyenne de communautés d'où est sortie l'Église catholique primitive à la fin du IIe siècle, en laissant de côté l'abondante et le plus souvent éphémère efflorescence des pures spéculations gnostiques, qui agitèrent beaucoup les églises et qui ont laissé des traces multiples dans la doctrine devenue plus tard officielle, mais qui n'ont pas réussi, sauf quelques exceptions, à constituer des communautés durables.

Dans les églises dont parle Justin, le contenu de l'instruction *morale*, présentée comme la tradition du Christ, concordait assurément d'une façon générale avec l'enseignement de même ordre que nous connaissons par nos évangiles. Sous réserve de toutes les variétés de détail que comportaient une tradition encore imparfaitement fixée et les tempéraments des divers groupes de communautés, les préceptes essentiels de la morale évangélique devaient y figurer, plus ou moins accentués ou mitigés suivant les dispositions des instructeurs. La morale telle qu'elle se dégage des œuvres de Justin procède bien de cette source, et l'on peut en dire autant des préceptes de morale pratique, qui se trouvent chez les apologètes et chez les Pères apostoliques en général. Sur ce terrain les expressions varient plus que le fond. Les applications que les hommes ont faites de la morale évangélique ont différé, mais les principes de vie qui la constituent sont l'élément permanent du christianisme, celui qui dans sa simplicité et sa spontanéité est le moins susceptible de modifications.

Aussi bien cette instruction purement morale n'était-elle pas difficile à comprendre ni de nature à provoquer beaucoup d'objections. Elle comportait plutôt une influence à exercer

Digitized by Google

sur la volonté des prosélytes que l'on voulait rattacher à l'Église, qu'un ensemble de connaissances ou de croyances à leur inculquer. C'est pour cela même que l'on en trouve si peu de traces en dehors des documents tout à fait primitifs du christianisme. Dans la pratique il devait être beaucoup plus nécessaire de s'attacher aux applications de ces principes, et surtout de les rattacher aux doctrines qui en paraissaient inséparables et à toute cette conception de l'histoire morale du peuple de Dieu qui était la raison d'être des églises chrétiennes.

Nulle part Justin ne nous donne un exposé systématique de « ces choses enseignées » par les chrétiens, mais comme ses Apologies ont pour but d'exposer aux païens les bonnes raisons qu'ils auraient d'apprécier le christianisme à sa juste valeur et, en dernier ressort, de se faire chrétiens, comme son *Dialogue* poursuit le même but à l'égard des Juifs, il n'est pas téméraire d'affirmer qu'il nous donne dans ses écrits, sous une forme sans doute plus compliquée et plus développée, le contenu de l'instruction que ses coreligionnaires moins instruits donnaient d'une manière plus populaire aux païens et aux Juifs qui se sentaient attirés vers le christianisme. Les διδαγμένα ὑφ' ἡμῶν dont il faut reconnaître la vérité pour être admis au baptême, c'est justement l'accomplissement, dans la Nouvelle Alliance par Jésus-Christ, du salut promis au peuple de Dieu dans l'Ancienne Alliance. Telle est la thèse centrale à laquelle il revient sans cesse dans ses écrits. Quand, au début du chap. 61 cité plus haut, il parle de « *ces* choses enseignées et dites par nous », auxquelles il faut croire pour être admis dans la communauté chrétienne, il ne peut pas entendre par là des vérités autres que celles qu'il a exposées au cours de son Apologie, puisque dans l'espèce il ne peut pas supposer que ses lecteurs païens en connaissent d'autres. Or, si l'on écarte de la première Apologie ce qui est réfutation des calomnies dont les chrétiens sont l'objet, que reste-t-il, sinon la

Digitized by Google

longue démonstration de la vérité du christianisme par les prophéties de l'Ancien Testament ? Et Justin lui-même, comment a-t-il été gagné au christianisme, sinon par le fait qu'il y a trouvé l'accomplissement des promesses divines de l'Ancienne Alliance, la révélation complète de la vérité entrevue par les prophètes? Or, l'histoire de la conversion de Justin est, *mutatis mutandis*, celle de presque tous les chrétiens notables du IIe siècle sur la conversion desquels nous avons quelques données[1].

Cet enseignement peut être plus ou moins théologique, plus ou moins savant, suivant les auditeurs auxquels on s'adresse. Il devait être développé autrement sans doute pour le juif que pour le païen (ou plutôt pour l'helléniste déjà familiarisé avec le monothéisme juif, car après l'an 70 il n'y eut plus guère de recrutement pour les chrétiens parmi les Juifs proprement dits). Quand c'est un Aristide qui tient la plume et qui s'adresse à un Adrien ou à un Antonin, il s'exprime autrement et se place à un point de vue plus universaliste que Justin lorsqu'il discute avec Tryphon, mais au fond c'est toujours la même thèse qui est le fond commun de l'instruction donnée par les polémistes ou les apologètes aux gens du dehors qu'ils essayent de convertir au christianisme. Ils diffèrent dans leur manière de concevoir la transition de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance, mais leur point de départ est toujours dans la connaissance de l'Ancien Testament, comme il convient à des hommes pour lesquels la Loi et les Prophètes sont encore les livres sacrés lus chaque dimanche

1. Cfr. son *Dialogue avec Tryphon*, 7 et 8; cfr. dans l'éd. Otto, t. II, p. 33, n. 5, où il est rappelé que Tatien, Miltiade, Athénagore, Théophile d'Antioche et d'autres, ont été gagnés à la foi chrétienne par la même méthode. Celle-ci était par conséquent générale; la conversion de Justin n'est pas un accident individuel. — Voir encore *Dial.*, 11, le christianisme est τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν annoncée par les prophètes et destinée à tous les hommes qui veulent avoir part à l'héritage de Dieu. Cette conception est générale au IIe siècle.

Digitized by Google

et commentés dans toutes leurs prédications, et qui sont les héritiers directs de la synagogue judéo-hellénique.

Pour Justin, c'est l'évidence même. Aristide, d'éducation plus hellénique, après avoir démontré les erreurs religieuses des païens, déclare les Juifs le peuple le plus rapproché de Dieu avant les chrétiens, parce qu'ils adorent le Dieu unique et non ses créatures, mais il leur reproche d'être devenus infidèles à l'Éternel, d'avoir détourné leurs hommages vers des êtres inférieurs, de n'avoir pas reconnu la révélation en Christ; ce sont les chrétiens qui ont retrouvé le culte du vrai Dieu[1]. Même ce Grec franchement antijudaïque, parlant à des empereurs humanistes, trouve les premiers éléments de la vérité chrétienne dans l'Ancien Testament. Et si nous remontons plus haut encore, à travers l'Épître attribuée à Barnabas et l'Épître aux Hébreux, jusqu'à l'apôtre Paul, nous retrouvons, à trois points de vue différents, la même instruction fondamentale destinée à convaincre les lecteurs qu'ils doivent abandonner leur judaïsme ou leur monothéisme judéo-alexandrin pour embrasser la foi chrétienne. D'après Paul, l'Ancienne Alliance prépare la Nouvelle par antithèse, en faisant connaître au peuple de Dieu la volonté de l'Éternel, la justice, par le moyen de la Loi, mais sans lui donner la force morale nécessaire pour l'accomplir, de telle sorte qu'elle rend l'homme conscient de son péché, de son impuissance à gagner par lui-même le salut, et l'amène ainsi au Christ, en la communion duquel il trouvera la puissance de vie morale qui lui manquait : c'est la profonde psychologie du grand apôtre qui se projette dans une conception gran-

1. *Apology of Aristides* (ed. Rendel Harris, dans *Texts and Studies*, de Armitage Robinson, I. 1), ch. 14. Le texte syriaque diffère ici notablement du texte grec; le premier est moins sévère à l'égard des Juifs que le second ; mais, en dépit de ces différences considérables, l'antithèse entre le christianisme et le judaïsme est ici, comme chez les autres auteurs examinés, le point d'attache de l'exposition du christianisme.

Digitized by Google

diose du plan providentiel[1]. Pour l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* l'Ancienne Alliance prépare la Nouvelle, à titre de préfiguration matérielle, terrestre, imparfaite de la véritable purification céleste, opérée non plus par les sacrifices du temple de Jérusalem ou par les observances de la Loi mosaïque, mais par le sacrifice d'intercession du Christ. Il n'y a plus antithèse, mais évolution dans le plan providentiel et intégration progressive de la vérité par le peuple de Dieu : c'est la théologie judéo-alexandrine, s'affranchissant définitivement du joug de la Loi, et constituant en la personne du Christ un nouveau point d'attache historique à la spiritualisation dès longtemps commencée du judaïsme traditionnel. Pour l'auteur de l'*Épître* dite de *Barnabas*, ce n'est pas tant l'Ancienne Alliance en elle-même qui est incomplète, inférieure et matérielle par opposition à la Nouvelle Alliance spirituelle et parfaite ; c'est plutôt le peuple juif qui a été incapable de la comprendre, inférieur à sa vocation, infidèle à sa mission, tandis que le peuple chrétien a saisi la vérité rendue plus accessible et moins abstraite par la pleine révélation du Christ : ce n'est plus l'objet de la foi qui évolue, c'est le sujet éprouvant la foi qui, par la grâce divine, obtient une connaissance plus complète et plus salutaire de la vérité[2].

Il serait facile de retrouver la même thèse fondamentale dans la plupart des autres écrits du christianisme primitif, dans les discours que l'auteur des *Actes* prête à Étienne et à Paul, dans la première *Épître de Pierre*, celle de *Clément aux Corinthiens*, le *Pasteur d'Hermas*, et de dégager la marque individuelle que chacun de ces auteurs lui imprime,

1. Cfr. ce que j'ai dit à ce sujet dans le t. V de notre *Bibliothèque : Les Origines de l'Épiscopat*, Ire partie, p. 363

2. On remarquera combien ce point de vue, malgré la différence profonde de l'éducation des deux auteurs, se rapproche de celui que nous avons relevé plus haut chez Aristide. Cfr. *Apologie*, ch. 14, et *Barnabas*, ch. 4 et 5.

Digitized by Google

s'il n'importait de se borner ici à l'examen des traités qui sont spécialement destinés à recruter de nouveaux adhérents à la communauté chrétienne ou à fortifier dans leur fidélité ceux qui hésitent[1]. C'est là, en effet, que l'on peut le mieux reconnaître quel était le genre d'instruction par lequel les chrétiens des cent premières années s'efforçaient d'amener de nouveaux membres à leurs églises. A vouloir pousser plus loin, ne faudrait-il pas aller jusqu'aux gnostiques les plus avancés et reconnaître que même ces rêveurs ou ces hardis spéculateurs fondent sur l'opposition du Judaïsme et du Christianisme, soit leurs doctrines évolutionnistes, soit leurs enseignements dualistes? Faire connaître et comprendre la substitution du nouveau peuple de Dieu à l'ancien, de l'église chrétienne à la synagogue juive et judéo-alexandrine, telle fut la tâche commune à tous les missionnaires, docteurs et instructeurs du christianisme primitif, l'élément central de la première instruction religieuse.

La propagande primitive s'exerçant surtout parmi ceux qui avaient été gagnés au monothéisme par le Judaïsme hellénique, on pouvait supposer connus des prosélytes les principaux éléments de l'histoire sainte et les principaux enseignements des prophètes[2]. A l'égard de ces recrues, il

1. Pour cette raison, il est inutile de s'arrêter ici à des écrits destinés exclusivement à régler des difficultés intérieures des églises, tels que les *Épîtres Pastorales*, les *Épîtres d'Ignace*, celle de *Clément Romain*, etc.

2. Pour comprendre la première propagande chrétienne, il est indispensable de se bien pénétrer de la conviction qu'elle prit la suite de la propagande juive hellénistique. Le Christianisme qui se répandit dans la société gréco-romaine fut dès l'abord universaliste et tua bientôt le Judaïsme alexandrin en l'absorbant et en rompant définitivement les liens traditionnels qui rattachaient encore celui-ci au particularisme juif. Voir au t. V de notre *Bibliothèque*, mes *Origines de l'Épiscopat*, Ire partie, p. 91 et suiv. Voir aussi un récent article de M. Friedländer, *La propagande religieuse des Juifs grecs avant l'ère chrétienne*, dans la *Revue des Études juives*, t. XXX, p. 161 et suiv. (avril-juin 1895).

Digitized by Google

fallait insister sur l'interprétation spiritualiste et allégorique des institutions et des textes, et leur faire connaître les quelques faits importants de l'histoire évangélique, où se manifestait l'accomplissement de l'Ancienne Alliance dans la Nouvelle. Ces faits étaient peu nombreux : l'apparition du Christ, ses miracles, ses apôtres, sa condamnation par les Juifs, sa mort sur la croix et sa résurrection. Les menus événements de l'histoire évangélique n'avaient que peu d'importance pour ces esprits dédaigneux de la réalité concrète, pour ces idéalistes absolus, qui s'intéressaient fort peu aux incidents de la vie humaine de Jésus de Nazareth et ne voyaient en lui que le Christ, intermédiaire entre Dieu et l'homme. Aussi, les auteurs dont nous avons conservé des œuvres ne nous en parlent-ils jamais et les évangiles eux-mêmes ne nous donnent-ils, en fait d'histoire de Jésus, que très peu de récits destinés à illustrer des enseignements ou à leur servir de point d'attache. Encore ces rares données historiques proviennent-elles, dans leurs meilleurs éléments, du milieu syro-palestinien où Jésus avait vécu et où la spéculation n'avait pas confisqué complètement la tradition évangélique primitive.

Nous arrivons ainsi à la conclusion que le double enseignement doctrinal et moral, dont Justin Martyr atteste l'application aux candidats qui se préparent au baptême, comprenait d'une part l'histoire sainte avec sa véritable interprétation destinée à montrer que la société chrétienne est désormais le véritable peuple de Dieu, en qui se trouve la vérité et le salut éternel, d'autre part des exhortations morales reproduisant plus ou moins fidèlement les préceptes évangéliques.

***

Malgré le misérable état de conservation de la littérature chrétienne primitive qui fut si riche, nous avons le privilège

Digitized by Google

de posséder encore deux écrits qui sont des spécimens précieux de ce double enseignement, savoir l'*Épître de Barnabas* et la *Didachê*, écrits à peu près contemporains, le premier datant du premier quart du IIe siècle, le second remontant probablement encore plus haut jusqu'aux environs de l'an 100.

Dans l'*Épître de Barnabas* les deux éléments sont associés : les dix-sept premiers chapitres, d'après la déclaration même de l'auteur, sont destinés à répandre la connaissance complète de la foi[1] et contiennent la démonstration de la thèse que nous avons amplement exposée plus haut; les chapitres 18 à 21 contiennent l'enseignement moral dans le cadre usuel des deux voies, celle de la lumière et celle des ténèbres. Les deux parties de l'Épître actuelle ont-elles appartenu dès l'origine au même écrit ? Cela ne paraît pas probable, quoique certains indices permettent d'affirmer que l'auteur des dix-sept premiers chapitres connaissait l'enseignement des deux voies[2]. Celui-ci est trop clairement rajouté après coup, pour

1. I. 5 : Ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν. On voit par cet exemple, quel est le lien entre les interprétations alexandrines de l'Ancien Testament chez les auteurs agréés par l'Église postérieure et les spéculations gnostiques chrétiennes; les unes et les autres ont pour but d'expliquer la substitution du salut par Christ au salut par la fidélité à l'Éternel selon l'Ancien Testament.

2. Dans la première partie il y a plusieurs allusions à l'existence de la voie du bien et de la voie du mal : I. 4, la voie de la justice; IV. 10, « fuyons tout ce qui est vanité et ayons en horreur les œuvres de la mauvaise voie » (cfr. XIX. 11 et *Didachê*, III. 1); V. 4, l'Écriture dit que celui-là périt à juste titre « qui ayant la connaissance de la voie de la justice, s'écarte sur la voie des ténèbres »; XI. 7, la voie des justes et la voie des impies. Cfr. M. Ad. Harnack dans son édition de l'*Ép. de Barnabas*, p. 73, note, et sa grande édition de la *Didachê*, p. 82. M. Harnack affirme la solidarité des deux parties de l'Épître. Je n'oserais pas aller jusque-là. Le groupement des préceptes moraux dans le diptyque des deux voies, fourni par l'Ancien Testament, a été assez généralement utilisé aux origines du christianisme pour que l'auteur de la première partie de l'Épître ait pu faire mainte fois allusion à cette forme de

Digitized by Google

qu'il puisse appartenir au plan primitif. Mais il nous importe peu, puisque nous savons par ailleurs combien cet enseignement essentiellement catéchétique des deux voies est ancien. Sa juxtaposition aux dix-sept premiers chapitres est tout aussi significative, qu'elle soit le fait de l'auteur lui-même ou de ceux qui utilisèrent son écrit. Dans les deux cas elle confirme l'usage que l'on faisait de la première partie pour l'instruction religieuse et elle nous montre l'instruction morale étroitement associée à cette spiritualisation des institutions et des récits de l'Ancienne Alliance qui constituait l'instruction doctrinale.

Dans la *Didachê* nous retrouvons le même enseignement des deux voies, qualifiées ici de voie de la vie et voie de la mort. Une comparaison détaillée du texte de la *Didachê* et de celui que fournit la seconde partie de l'*Épître de Barnabas* serait déplacée dans ce mémoire. La supériorité du premier nous paraît éclatante, et le résultat le plus fécond des études que la précieuse découverte de Mgr Bryennios a provoquées nous paraît être justement d'avoir révélé combien cette disposition de la morale chrétienne primitive et peut-être même déjà de la morale juive libérale, dans le cadre littéraire des deux voies, a eu de succès, et combien il y a eu d'éditions plus ou moins variées de cet antique manuel d'instruction religieuse. Car les six premiers chapitres de la *Didachê* sont bien positivement un sommaire de ce qu'il fallait enseigner aux personnes qui aspiraient à devenir membres de l'Église. Le chap. VII, en effet, commence car ces mots : Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα, etc. Les choses qu'il fallait dire avant de procéder au baptême ne peuvent être que les préceptes

l'instruction religieuse, alors même qu'il n'en aurait pas joint une réplique à la fin de son écrit. La question de l'unité primitive de l'*Épître de Barnabas* n'est pas susceptible d'une solution ferme; elle est heureusement d'importance secondaire, les deux parties étant l'une et l'autre incontestablement très anciennes.

Digitized by Google

énoncés dans les chapitres précédents. S'agit-il d'une simple récitation en quelque sorte liturgique des principes auxquels le néophyte devra se soumettre dans la vie nouvelle où il veut entrer par le baptême ou d'un véritable enseignement préalable[1]? Rien dans le texte ne permet de résoudre la question, mais, même en prenant les termes dans leur sens le plus étroit, il en résulterait encore qu'aux yeux des chrétiens qui suivaient l'inspiration de ce document, ce qu'il fallait savoir pour pouvoir entrer dans l'église, c'étaient ces instructions morales énoncées dans les chapitres précédents. Par conséquent, les exhortations ou les enseignements, par lesquels on les convertissait, devaient avoir ces instructions pour objet.

Il serait extrêmement intéressant de pouvoir établir que déjà le judaïsme libéral utilisait un semblable résumé des préceptes moraux du monothéisme spiritualiste, mais on en est réduit sur ce point à des hypothèses. La conception même d'une voie de la vie et d'une voie de la mort était fournie par l'Ancien Testament (*Jérémie*, XXI, 8): « Tu diras » à ce peuple : Ainsi parle l'Éternel : voici, je mets devant » vous le chemin de la vie et le chemin de la mort. » Mais on ne voit pas pourquoi elle a dû être utilisée pour l'instruction religieuse par la synagogue juive avant de l'être par l'Église chrétienne ; c'est là une simple possibilité ; aucune preuve en faveur de sa réalité ne peut être fournie. L'Évangile de Matthieu, avec lequel la *Didachê* est si étroitement apparentée, a conservé des paroles de Jésus qui développent la même image : « Entrez par la porte étroite; car large est

1. M. Harnack, dans sa grande édition de la *Didachê*, rappelle fort à propos (p. 22, note) que, d'après les *Philosophoumena* d'Hippolyte, IX, 15, les Elkésaïtes exigeaient du néophyte, au baptême, l'engagement de ne commettre ni péché, ni adultère, ni vol, ni injustice, ni détournement, de n'éprouver aucune haine, de n'accomplir aucune iniquité et de ne prendre aucun plaisir aux choses mauvaises.

Digitized by Google

» la porte et spacieuse est la voie qui mène à la destruction, » et bien des gens y passent; car resserrée est la porte et » étroite la voie qui mène à la vie, et il y en a peu qui la » trouvent » (VII. 12-13), et dans l'Évangile comme dans la *Didachê*, ces paroles sont associées au commandement : Fais à ton prochain ce que tu voudrais qu'il te soit fait à toi-même. Le commandement, dit-on, est lui-même juif ; Hillel déjà a résumé la Loi dans un précepte analogue : « Ce qui pour toi est fâcheux, tu ne le feras pas à ton prochain; c'est là toute la Loi, le reste n'est que commentaire » (*Talmud de Babylone, Traité du Sabbat*, fol. 31 *a*, cité d'après G. Taylor, *The Teaching of the twelve apostles with illustrations from the Talmud*, p. 9; cfr. le livre de *Tobit*, IV, 15). Cette forme négative où se reflète mieux le caractère de « résumé de la seconde table du *Décalogue* », c'est-à-dire la forme juive de *Tobit*, de Hillel, est aussi celle de la *Didachê;* elle nous est présentée comme plus ancienne que la forme positive de l'Évangile, laquelle implique non seulement la justice (ne pas faire de mal), mais encore la bonté ou la charité (faire du bien). — Le même raisonnement peut s'appliquer à un grand nombre d'enseignements des évangiles, surtout du premier; ils procèdent de la foi morale juive antérieure la plus pure; l'évangile galiléen est le dernier et le plus beau fruit de la religion des prophètes, des psalmistes, du pieux génie d'Israël émancipé du temple rituel et de la Loi formaliste.

Cela ne saurait guère être contesté; mais il n'en résulte pas que l'Évangile de Matthieu, par exemple, soit une simple reproduction d'un recueil antérieur d'hagadas et de sentences juives. L'enseignement des deux voies dans la *Didachê* ne contient presque rien qu'un Juif pieux émancipé du légalisme n'eût pu souscrire; il n'en résulte pas qu'il y ait eu réellement un catéchisme moral analogue en usage chez les Juifs animés de cet esprit. Pour justifier une pareille hypothèse, il faudrait au moins un témoignage historique quel-

Digitized by Google

conque ; or, jusqu'à présent on n'en a signalé aucun. En tous cas, cet antécédent juif ne saurait avoir été un recueil judéo-hellénique destiné à l'instruction des païens qui s'affiliaient aux synagogues juives de la Dispersion ; car rien n'est moins hellénistique ou alexandrin que l'enseignement des deux voies et la *Didachê* tout entière, soit par l'esprit, soit par le langage. — Ce qui est juste, c'est de dire que l'évolution qui s'opère parallèlement au sein du Judaïsme palestinien et du Judaïsme hellénistique aboutissait naturellement, d'une part à la *Didachê* et autres écrits du même genre, d'autre part à l'universalisme dans la Nouvelle Alliance de la synagogue chrétienne ; mais on n'a pas encore réussi à produire un seul écrit juif, palestinien ou alexandrin, où il n'y eût pas à côté de l'universalisme théorique la marque traditionnelle nationale, particulariste. Quand Philon, au début de son traité *De Pœnitentia* (chap. 1, Mangey, II, 405 ; Tauchnitz, V, p. 223) s'écrie : « Tous ceux donc qui sont parvenus à adorer le » Créateur et Père de toutes choses, même ceux qui n'y » sont pas parvenus dès le début, mais qui n'ont embrassé » que plus tard le monothéisme en place du polythéisme, il » faut les recevoir comme d'excellents amis et des parents » très rapprochés, puisqu'ils apportent ce qui contribue le » plus à l'amitié et à l'esprit de famille, des mœurs agréables » à Dieu, » il prêche le monothéisme universaliste le plus généreux et semble avoir oublié qu'il est Juif pour ne plus se souvenir que de l'Éternel. Mais le même Philon recommande de payer le tribut au temple de Jérusalem, car, dit-il, « dans ces prémices selon la Loi sont les espérances des » hommes pieux ». (*De Monarchia*, II, 3 ; Mangey, II, 224 ; Tauchnitz, IV, p. 327.) Jusqu'à plus ample information, par conséquent, il faut renoncer à rattacher le plus ancien recueil d'instruction religieuse chrétienne que nous possédions à un antécédent juif déterminé.

Ce qui nous frappe dans la *Didachê*, ce n'est pas seulement l'absence de tout enseignement dogmatique à l'adresse des

Digitized by Google

candidats au baptême, — nous avons vu, en effet, que l'instruction doctrinale ou intellectuelle, encore dans l'entourage de Justin, n'avait rien de dogmatique, — c'est l'absence de toute cette instruction à la fois doctrinale et historique que les autres témoignages nous ont révélée comme l'élément essentiel des enseignements par lesquels on établissait la nécessité d'entrer dans l'Église chrétienne. La première explication qui se présente à l'esprit, c'est que la *Didachê* n'a pas la prétention d'être un manuel complet et ne donne que les instructions associées à la cérémonie même du baptême. L'idée, en effet, que le peuple chrétien a succédé à la nation juive comme peuple de Dieu, ne lui est pas étrangère; ainsi les prophètes, c'est-à-dire les inspirés, sont proclamés les successeurs des grands prêtres juifs (XIII, 3); l'opposition au Judaïsme et aux Juifs y est très vive; ils y sont carrément traités d'hypocrites; il ne faut ni jeûner les mêmes jours qu'eux, ni prier comme eux (VIII, 1). Il n'était pas indispensable de développer cette opposition. Si la seconde partie de l'*Épître de Barnabas* n'a pas fait originellement corps avec la première, celle-ci aurait bien constitué un enseignement didactique, presque complètement dépourvu de l'élément moral de l'instruction; pourquoi la *Didachê* ne nous offrirait-elle pas un exemple du contraire?

Il est possible assurément qu'il en soit ainsi. Mais si l'on admet avec nous l'origine syro-palestinienne de la *Didachê*[1], il est beaucoup plus rationnel de reconnaître que dans ce milieu plus écarté du mouvement hellénique des idées et dans ces communautés plus simples, plus rapprochées de la véritable prédication de l'Évangile par Jésus, composées de gens pieux plutôt que de discoureurs, les enseignements tout alexandrins ou hellénistiques par lesquels on établissait la substitution du peuple chrétien au peuple juif n'avaient pas

1. Sur l'origine de la *Didachê*, voir t. V de notre *Bibliothèque*, mes *Origines de l'Épiscopat*, Ire partie, p. 235 et suiv.

Digitized by Google

cours et que l'on n'y éprouvait pas le besoin de justifier par une brillante exégèse qu'il valait mieux être chrétien que juif. Si nous ne nous trompons, la différence entre l'instruction préparatoire d'après la *Didaché* et celle que nous révèlent les autres documents étudiés, tient à la différence bien autrement importante entre le christianisme proprement évangélique ou galiléen et le christianisme hellénistique substitué au précédent par les idéalistes et les allégoristes alexandrins.

L'instruction donnée par les chrétiens selon la *Didaché* n'aurait-elle donc renfermé aucun élément doctrinal? N'aurait on même pas enseigné à ces aspirants chrétiens qu'il n'y a qu'un seul Dieu, que Jésus-Christ est venu fonder le Royaume de Dieu et autres doctrines élémentaires sans lesquelles il n'y a jamais eu de religion chrétienne? Cela ne résulte nullement de la composition du document. Quiconque connaît un peu l'histoire du catéchisme chrétien sait que l'on a pu rattacher toute la dogmatique compliquée de l'orthodoxie au Décalogue ou à l'Oraison dominicale. Le premier précepte de la *Didaché* est : « D'abord tu aimeras le Dieu qui t'a fait; » si l'on avait affaire à un auditeur étranger au monothéisme, il y avait là une occasion toute naturelle de lui apprendre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'il est le créateur de toutes choses et en particulier de l'homme. En outre, l'explication de ce qu'était le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit devait amener nécessairement des explications sur Dieu, sur le Christ, sur l'Église. L'absence de tout élément doctrinal dans le résumé que donne la *Didaché* de l'enseignement préalable au baptême, prouve seulement que pour les chrétiens simples dont elle a conservé le souvenir, la préparation au baptême était avant tout et l'on peut même dire exclusivement une œuvre morale, la substitution d'un ensemble de principes nouveaux aux règles de conduite anciennes, une transformation de vie et non pas l'acquisition de nouvelles doctrines, et il n'est pas besoin d'être bien versé

Digitized by Google

dans la connaissance des évangiles synoptiques pour savoir que Jésus lui-même, tel qu'ils nous le font connaître, n'a pas davantage enseigné de doctrines à ses disciples, mais leur a, tout comme les instructeurs de la *Didachê*, demandé de vivre conformément aux préceptes moraux et religieux qu'il leur enseignait.

Dans le christianisme hellénistique, la spéculation théologique prit dès l'abord un vigoureux essor; c'est même par là que les hellénistes altérèrent dès l'origine la nature primitive de l'Évangile. Mais cette spéculation fut pendant assez longtemps individuelle avant de se condenser dans une doctrine commune ou catholique. Nous avons déjà montré combien elle est secondaire dans l'instruction religieuse élémentaire par laquelle on était préparé au baptême encore au milieu du IIe siècle. Ici également elle devait se rattacher à l'enseignement moral, mais surtout à cet enseignement de l'histoire sainte au point de vue chrétien qui était essentiel. Et naturellement, en l'absence de toute rédaction fixe de l'enseignement, la nature et les proportions de l'instruction doctrinale devaient varier infiniment suivant les aptitudes de l'instructeur et la qualité ou le niveau intellectuel du candidat au baptême. L'histoire des origines d'après la *Genèse* offrait l'occasion de parler de Dieu, de la Création, du Verbe de Dieu; les enseignements des prophètes servaient de textes aux doctrines sur le Christ, la révélation, etc. Un passage bien connu de l'*Épître aux Hébreux* nous fait connaître quelles étaient à Rome vers la fin du Ier siècle les doctrines élémentaires du Christianisme : la repentance à l'égard des œuvres mortes, la foi en Dieu, la doctrine des baptêmes (*i. e.* des ablutions), de l'imposition des mains (*i. e.* de la communication du Saint-Esprit), de la résurrection des morts et du jugement éternel (VI, 1-2). On voit combien, même dans un pareil milieu, l'élément spéculatif est encore laissé de côté; ces doctrines ont toutes un rapport direct avec la nouvelle naissance; elles se rattachent à l'enseigne-

Digitized by Google

ment moral; il s'agit des destinées de l'homme et non de métaphysique, du plan de Dieu dans l'histoire et de sa volonté à l'égard d'un chacun plutôt que de théologie proprement dite. La différence par rapport au milieu plus simple d'où émane la *Didachê*, c'est que les chrétiens hellénistes, avec leurs habitudes d'esprit grecques, éprouvent le besoin d'expliquer et de justifier leurs principes, de raisonner et de démontrer, alors que les chrétiens, moins touchés par l'esprit grec ou par la méthode rabbinique, se contentent d'affirmer la vérité religieuse et morale, tout comme les pieux Israélites de la Bible avant eux.

***

Malgré l'insuffisance des témoignages historiques, on peut néanmoins conclure sans témérité des recherches précédentes que dans cette première phase capitale de l'évolution chrétienne, qui s'étend de Jésus jusqu'à la naissance de l'Église catholique primitive dans la deuxième moitié du IIe siècle, les enseignements adressés librement, individuellement et en dehors de toute organisation catéchétique uniforme, par les chrétiens à ceux qui voulaient entrer dans leur église par le baptême, comprenaient avant tout les deux éléments suivants : une explication chrétienne de l'histoire sainte (ou histoire du peuple de Dieu, — ou histoire de la révélation divine, comme on voudra), — et la communication des commandements ou des préceptes de vie évangéliques. Ils devaient aboutir à la décision prise par le candidat de renoncer à sa vie passée pour entrer dans la vie nouvelle et divine. Cette décision s'affirmait, d'une part, dans la pénitence immédiatement antérieure au baptême (mort du vieil homme); d'autre part, dans le baptême purificateur qui, avec l'imposition des mains, représentait la communication de l'esprit de Dieu (naissance de l'homme nouveau).

Ce qui confirme cette conclusion, c'est que ces éléments se

Digitized by Google

retrouvent dans l'instruction catéchétique ultérieure, à une époque sur laquelle nous sommes mieux renseignés, alors même qu'ils y ont subi les modifications que les conditions nouvelles de l'Église rendaient peut-être inévitables. Le caractère pénitentiel du baptême primitif et de sa préparation immédiate se retrouve encore dans le Rituel romain, même dans le *Rituale parvum* appliqué aux nouveau-nés et où nécessairement tous les vestiges de la pénitence sont fossilisés en actes magiques d'exorcisme ou de renonciation affirmée par le parrain pour l'enfant. Cette transformation peut se suivre à travers l'histoire ecclésiastique; aussi longtemps que le baptême des adultes fut pratiqué, le caractère pénitentiel de la préparation immédiate au baptême est aisément reconnaissable.

La nature historique et morale de l'instruction religieuse primitive se reconnaît encore parfaitement dans le *De catechisandis Rudibus* de saint Augustin. Seulement, dès longtemps avant saint Augustin, elle a changé de contenu. Tandis qu'aux origines il s'agissait le plus souvent de montrer à des gens déjà familiarisés avec l'Ancien Testament par la propagande monothéiste hellénistique ce que l'on considérait comme la véritable signification de l'histoire sainte, bientôt, à mesure que le prosélytisme s'exerça sur des païens qui n'avaient pas passé par la phase en quelque sorte préparatoire du Judaïsme libéral, il fallut d'autant plus leur apprendre l'histoire sainte proprement dite qu'ils l'ignoraient, mais il fut moins nécessaire d'insister sur l'interprétation chrétienne de cette histoire par opposition à l'interprétation juive, vu qu'ils ne connaissaient pas cette dernière et qu'ils étaient disposés d'emblée à reconnaître comme vraie la manière dont on la leur expliquait au point de vue chrétien. L'interprétation, qui semble avoir été l'essentiel au début, devient bien vite l'accessoire, tandis que l'exposition de l'histoire sainte prend le dessus. Il faut avant tout faire connaître l'économie providentielle du salut dans le passé, qui

Digitized by Google

comprend dès lors le Nouveau comme l'Ancien Testament. On y joint un enseignement moral sommaire et quelques enseignements doctrinaux rattachés comme autrefois à l'économie du salut, ainsi dans le catéchisme élémentaire de saint Augustin : la résurrection et le jugement[1]. On voit que des doctrines élémentaires selon l'*Épître aux Hébreux* la βαπτισμῶν διδαχή a disparu ; elle n'a plus de raison d'être. Quant à celle de l'ἐπίθεσις χειρῶν, elle a passé dans la phase supérieure de l'instruction religieuse, celle du photizoménat ou des *competentes*, qui n'existait pas encore à l'origine.

A mesure, en effet, que le symbole du baptême s'est constitué, à mesure que la préparation immédiate au baptême n'a plus eu seulement le caractère d'une pénitence morale, mais est devenue en outre l'initiation aux mystères chrétiens, doctrines ou rites, à mesure aussi on voit se développer une phase supérieure de l'instruction religieuse, qui est à la fois une période de pénitence (ou plus exactement de retraite) et une période d'instruction dogmatique. Les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem sont le type le plus accompli de ce genre d'instruction dogmatique, dont la durée fut toujours restreinte, mais dont l'importance finit par éclipser complètement la phase préparatoire de l'instruction historique et morale. Au VIe et VIIe siècle, celle-ci est presque réduite à un acte liturgique, comme l'indique le 95e canon du Concilium Quinisextum. Enfin, l'instruction dogmatique elle-même disparaît de plus en plus à mesure que l'Église devient plus barbare et que l'extension du baptême des enfants rend son application impossible ; son dernier vestige est la récitation du Symbole et de l'Oraison dominicale dans le Rituel Romain du baptême.

1. Voir aussi saint Ambroise, *De Mysteriis*, I, 1 et 2. On trouvera un excellent résumé du développement de l'instruction catéchétique dans le mémoire déjà cité de M. H. J. Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, p. 83 et suiv.

Digitized by Google

Le présent mémoire n'a pas la prétention de traiter les questions très compliquées que soulève cette longue évolution de l'enseignement catéchétique et du baptême. Il ne vise qu'à dégager la nature et le mode des enseignements par lesquels les chrétiens de l'Église primitive instruisaient ceux qui entraient dans leurs communautés par le baptême, c'est-à-dire les premières formes de l'instruction religieuse chrétienne, celles qui sont antérieures à la constitution de l'ancienne Église catholique.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNE

GRANDE LUTTE D'IDÉES

DANS LA CHINE ANTÉRIEURE A NOTRE ÈRE

MENG-TSE, SIUN-TSE, YANG-TSE ET MEH-TSE

Par Léon de ROSNY

« A l'heure où nous sommes, a dit M. Albert Réville, il n'y a plus que deux civilisations dans le monde, la nôtre et la chinoise[1]. » Cette idée, en apparence un peu humouristique et paradoxale, n'en est pas moins une idée vraie. Je soutiens même qu'elle ne doit pas seulement préoccuper les savants et les penseurs, et que les hommes d'État auraient grand tort de ne pas en faire dès aujourd'hui l'objet de leurs plus sérieuses méditations. N'ayant point à examiner ici les conséquences graves que l'oubli d'une telle idée peut avoir pour nous, et cela dans un avenir sans doute plus prochain qu'on ne le pense d'ordinaire en Europe, je ne l'envisagerai pas en ce moment au point de vue de nos intérêts politiques, industriels et commerciaux, et je me bornerai à en tirer parti pour définir le caractère essentiellement *sui generis* de l'évolution religieuse en Chine.

Les divergences entre notre manière de comprendre la vie et celle des Chinois sont aussi catégoriques que possible. Nous hésitons sans cesse à faire de la religion et de la philo-

1. *La Religion chinoise*, 1889, p. 2.

Digitized by Google

sophie une seule et même chose : ils n'arrivent pas à comprendre qu'elles puissent avoir un objectif différent. La séparation de l'Église et de l'État, d'une façon plus ou moins formelle, plus ou moins complète, nous a toujours préoccupés : ils ne voient pas comment l'État pourrait exister s'il n'avait pas pour assise fondamentale, pour assise en quelque sorte unique, le dogmatisme moral et religieux. Nous nous plaisons à modifier sans cesse nos lois et à en inventer de nouvelles, convaincus que le progrès, dont le mot nous fascine, exige qu'il en soit ainsi : ils pensent qu'il existe des principes éternels et immuables qui s'opposent à tout changement dans la législation « humaine », et ils ne veulent admettre à aucun prix la légitimité d'un code quelconque dont un seul article ne serait pas absolument conforme à ces principes. Nous sommes enthousiastes de la « liberté », qui n'est souvent rien de plus qu'un mot, et qui n'en berce pas moins notre existence des plus naïves illusions : ce mot, ils ne le possèdent même pas dans le dictionnaire de leur langue, où ils le trouveraient aussi inutile que malséant. Nous parlons sans cesse de « l'égalité » et nous en proclamons la formule avec une douce hypocrisie : ils déclarent hautement que l'égalité n'existe pas, ne peut pas exister et ne doit pas exister en ce monde. Nous professons le culte de la force, bien qu'il nous plaise parfois de nous en défendre : ils n'éprouvent pour ce culte que le plus souverain dégoût. Nous sommes fiers de nos victoires sur les champs de carnage, et nous nous livrons le cœur léger à d'horribles hécatombes, tout en balbutiant au temple les premiers mots du Décalogue : « Tu ne tueras pas : » ils sont indifférents pour les hauts faits d'armes, convaincus qu'une défaite suit toujours un triomphe, comme l'ombre suit inévitablement le corps. Avec cette manière de voir, ils ont sans doute été souvent vaincus par leurs voisins, on pourrait presque dire par les premiers venus; mais les vainqueurs qui se sont établis chez eux n'ont jamais tardé à disparaître et à s'anéan-

Digitized by Google

tir. Et si nous leur parlons des brillants avantages de nos engins de destruction, de nos progrès industriels et somptuaires, de nos découvertes scientifiques, ils ne daignent pas même nous répondre. Il leur semble que l'histoire répond pour eux. L'histoire nous apprend, en effet, que tous les grands empires de l'Occident, à la suite de périodes de grandeur discutable et de décadence certaine, arrivent à l'extinction. Ces grands empires, après avoir terrifié le monde par leurs insatiables ambitions et par leur amour du terrorisme et du brigandage, ont tous fini piteusement, abandonnant la place à d'autres empires condamnés à disparaître à leur tour dans les mêmes conditions. La Chine, elle seule, a connu l'art de survivre à tous les cataclysmes et de se perpétuer d'âge en âge. De nos jours, elle représente encore sur le globe la plus populeuse, et je n'hésite guère à dire la plus vitale de toutes les nations du monde.

Mise en parallèle avec la nôtre, la civilisation chinoise se signale de la sorte par les plus frappantes antinomies. Nous nous vantons de notre supériorité : les Chinois nous rendent dédaigneusement la pareille. Suivant les esprits les plus éminents de la « race Confucéiste », — qu'on me pardonne cette expression; je la crois plus significative et plus juste en ethnographie que l'expression « race Jaune », — notre civilisation a pour objectif la jouissance matérielle; la leur a pour but la satisfaction morale. Cette manière de voir a été exposée récemment d'une façon remarquable par un lettré de la Cochinchine, M. Petrus Tru'o'ng Vinh-ky[1], très apprécié depuis longtemps par ses beaux travaux de philologie et d'érudition, mais dont on ne connaissait pas encore les rares aptitudes dans le domaine des recherches spéculatives. D'après ce savant Annamite, l'antagonisme absolu qui existe entre la civilisation des Chinois et celle

1. Dans les *Annales de l'Alliance Scientifique*, 1895, t. IV, p. 334 et suiv.

Digitized by Google

des autres peuples du monde est exprimé en philosophie par les deux mots *li* et *sou*, le premier répondant à l'idée de « raison », et le second à l'idée de « calcul ». « Par *li* « raison », écrit M. Tru'o'ng Vinh-ky, on entend l'ensemble des principes moraux agissant sur les règles de conduite et les bonnes mœurs (éducation nationale); et par *sou* « nombre », on entend les sciences naturelles, physiques et mathématiques. Ces deux termes ou mouvements opposés ne peuvent jamais se trouver d'accord dans le même sens ou marcher de front avec la même intensité, c'est-à-dire sans que l'un ne soit prépondérant sur l'autre. L'un ou l'autre doit prédominer dans le cours de la vie des peuples[1] ». Je me propose de revenir ailleurs sur cette importante théorie que l'éminent asiatique a fait connaître dans un mémoire rédigé en langue française, dont la lecture, parfois un peu pénible, est certainement des plus fructueuses, pourvu qu'on y prête l'attention qu'elle exige et qu'elle mérite à tous égards.

S'il est vrai que sur le terrain de la sociologie, ou en d'autres termes au point de vue de la façon de comprendre la vie en commun et d'y conformer tous les citoyens par l'éducation, il existe un véritable abîme entre les Chinois et nous, on peut dire sans hésiter qu'un abîme non moins profond nous sépare de leur manière de voir sur le terrain religieux. Les basses classes qui ont embrassé le côté formaliste du bouddhisme et celles qui se sont enrôlées sous la bannière des charlatans taosséistes pratiquent, il est vrai, un culte idolâtre qui ne ressemble que trop à certains cultes du monde occidental. Mais en Chine, ces basses classes ne comptent pour rien dans le pays, où elles vivent à l'écart et sont subordonnées de la façon la plus absolue à une caste supérieure, omnipotente, respectée de tous, une caste à laquelle chacun

1. *Annales de l'Alliance Scientifique*, t. IV, p. 335.

Digitized by Google

peut appartenir s'il aime le travail, la caste des Lettrés. Pour cette caste supérieure, c'est à peine si l'on peut dire qu'il existe une religion quelconque. Et si l'on veut trouver en Chine des traces de manifestations religieuses proprement dites, il faut remonter jusqu'aux périodes légendaires; car la prépondérance de l'enseignement philosophique et purement moral sur le système de l'éducation populaire semble à bien des égards aussi ancienne que la première dynastie du Royaume du Milieu. La littérature chinoise nous a bien conservé quelques traces d'un polythéisme grossier et rudimentaire qui aurait été la religion des premiers Chinois[1], mais ce polythéisme paraît déjà battu en brèche à l'époque du souverain semi-historique qu'on nomme *Hoang-ti* « l'Empereur Jaune », et dont le règne, antérieur à la naissance d'Abraham, remonterait au XXVIIe siècle avant notre ère. C'est en effet à ce prince et aux officiers de son entourage que quelques écrivains indigènes se plaisent à attribuer les origines de la grande pensée sur laquelle le philosophe Lao-tse a jeté les bases du Taoïsme.

Les travaux d'érudition des orientalistes nous ont habitué à croire que le point de départ du mouvement philosophique et religieux chez les Chinois devait être placé à l'époque de Confucius, c'est-à-dire au VIe siècle avant notre ère. Bien qu'il soit un peu excessif de tirer une telle conclusion de ces travaux, il faut reconnaître qu'on y trouve bien peu de renseignements sur la marche des idées dans les temps antérieurs à ce siècle. En lisant néanmoins avec quelque soin l'histoire de la vie du célèbre instituteur de Lou, on n'hésite pas à constater que loin de présenter sa doctrine comme une invention personnelle, il l'avait offerte à ses nombreux adeptes comme une simple restauration de la morale an-

1. Notamment dans le *Chan-haï-king*, dont j'ai publié pour la première fois la traduction avec un grand commentaire, dans les *Mémoires du Comité Sinico-Japonais* de la Société d'Ethnographie, t. IV et suiv.

Digitized by Google

tique. Les livres dits sacrés de Confucius ne sont pas son œuvre : il n'en a été que l'éditeur, et le nom de *King* qu'on leur donnesignifie en réalité des documents « traditionnels ».

On peut sans doute prétendre que la haute antiquité qu'on attribue aux *King* est à certains égards un peu imaginaire, et que Confucius, en les fabriquant de toutes pièces, a bien pu les donner pour des textes anciens, en vue de s'assurer un point d'appui dans le passé. Cette opinion ne saurait être aisément soutenue; et, à moins de se montrer aporétique à outrance sur tout ce qui se rapporte aux vieilles déclarations de l'histoire écrite, il est bien difficile de contester aux éléments des livres sacrés de la Chine une date très lointaine. La plus grande partie du *Chou-King*, et sans doute aussi du *Yih-king*, présente tous les caractères d'authenticité que la critique la plus exigeante est en droit de réclamer. Pour peu qu'on ait acquis un certain sentiment de la méthode philologique, on arrive à se convaincre, par exemple, qu'on n'invente pas de propos délibéré un recueil de chants populaires tel que le *Chi-king*, et cela sans laisser des traces évidentes du procédé falsificateur.

Il y a en outre un raisonnement peu contestable, ce me semble, et qui aboutit à la conclusion que le travail des idées était déjà fort ancien dans la Chine, lorsque apparut la haute personnalité de Confucius. Ce moraliste populaire n'était pas un météore isolé qui surgit tout à coup au milieu des ténèbres de l'ignorance et de l'obscurantisme. Il avait pour contemporain un homme d'un génie infiniment supérieur au sien, le philosophe Lao-tse, dont la puissance de conception tient du prodige, surtout si l'on songe à l'époque et au pays où elle s'est manifestée. Ce profond penseur, après avoir réfléchi sur les causes et les fins possibles de la vie, arriva à cette étonnante conception de la force génératrice et évolutive de l'univers nommée « *le Tao*[1] », et ce fut comme corol-

1. 道 *tao.*

Digitized by Google

laires de ce concept qu'il jugea possible de formuler quelques principes relatifs à la règle de conduite des hommes et à leur organisation sociale. Le système de Confucius avait l'avantage d'être aisément intelligible pour la foule : aussi fut-il adopté par la grande masse de ses compatriotes d'une façon en quelque sorte indélébile. Les théories de Lao-tse, au contraire, exigeaient pour être comprises des efforts exceptionnels et continus de la réflexion, et, pour ce motif, elles n'étaient accessibles qu'aux esprits méditatifs et laborieux : elles ne pouvaient guère survivre à leur créateur, ou du moins elles ne devaient parvenir aux âges futurs que sous une forme absolument fausse et dénaturée.

Confucius, dont les savants missionnaires de Péking ont rendu le nom célèbre parmi nous en lui donnant une tournure latine, n'avait rien de ce qui caractérise un penseur original : c'était, en revanche et dans toute la force du terme, un homme de bon sens, un homme pratique, un « opportuniste » qui sut comprendre d'une façon remarquable les tendances et les besoins du grand peuple au milieu duquel il était né. Il imagina, de la sorte, un mode d'organisation politique et sociale de nature à assurer à ses compatriotes le calme de l'existence et, avec le calme, une large part de bonheur domestique. En dehors de ce mérite, que les siècles successifs apprécièrent hautement dans la région du fleuve Jaune et fort au delà, son esprit ne possédait rien qui pût lui découvrir des voies nouvelles dans l'obscur et périlleux domaine de la métaphysique. On a dit, non sans motif, que Confucius était athée. Et comme il n'avait pas la conviction que l'homme possédât en lui quelque chose d'immortel, il ne promit la survivance d'outre-tombe que par la perpétuité du souvenir. C'est dans le but de donner aux hommes cette modeste satisfaction qu'il tint à établir le Culte des Ancêtres sur les plus larges bases et comme une des institutions les plus nécessaires à l'espèce humaine.

L'immortalité, par le seul fait du souvenir qu'on conser-

Digitized by Google

vera de nous après la mort, ne semble pas, dans nos milieux, un mobile suffisant pour encourager au bien, surtout si notre esprit n'a pas encore su triompher des espérances illusoires et démoralisatrices d'une rémunération mercenaire après la mort. Aux yeux des Chinois et des peuples qui ont subi l'influence de leur civilisation, l'immortalité par le souvenir est loin d'être une récompense sans valeur. Si l'homme hésite à s'en montrer satisfait, c'est uniquement lorsqu'il n'est pas convaincu de la perpétuité du souvenir.

L'enseignement de Confucius, néanmoins, s'il répondait en Chine d'une façon satisfaisante aux besoins de la masse, n'était pas de nature à satisfaire l'irrésistible curiosité des esprits supérieurs qui, par l'étude et la méditation, étaient devenus avides de toucher aux grands problèmes de l'existence. Ces problèmes se posèrent inévitablement aux yeux des disciples du célèbre moraliste de Lou, et de louables efforts furent accomplis dans l'espoir d'arriver à les résoudre. Parmi ces disciples, Mencius, un des premiers, monta sur la brèche, tout en professant la méthode du Maître et son peu de goût pour la métaphysique. Il devint de la sorte un sociologiste, un économiste, et par moments un véritable pionnier sur les hautes sphères de la philosophie positiviste.

Je n'ai pas la prétention, dans une aussi courte note, de donner un aperçu, même succinct, de la doctrine de Mencius, ni de signaler d'une façon suffisamment explicite la rare indépendance de son esprit au sein d'un empire que nous considérons assez à tort comme l'un des plus absolutistes et des plus despotiques de la terre. Qu'il me suffise de dire qu'il sut lever très haut la voix en présence des puissants de ce monde et que, s'il n'enseigna pas le droit à la révolte consigné dans les principes de notre grande Révolution, il alla jusqu'à proclamer indemnes en certains cas les citoyens qui n'hésitent pas à devenir régicides[1]. L'indépendance

1. Liv. I, p. 2, § 8.

Digitized by Google

de son caractère, la façon énergique, parfois même un peu violente, avec laquelle il se fit un devoir de condamner la tyrannie et les caprices des princes, ont puissamment contribué à établir sa réputation. C'est lui qui a osé prétendre, — et cela en Chine, — que, dans ce monde, le peuple est ce qui a le plus d'importance et le souverain ce qui en a le moins; qu'il faut enfin se conformer à la volonté du Ciel qui ne parle pas, mais qui voit avec les yeux du peuple et entend avec ses oreilles.

Parmi les problèmes de philosophie spéculative que Mencius jugea à propos de discuter, il en est un dont l'intérêt s'accroît par le fait qu'il a été envisagé à des points de vue différents par un certain nombre de penseurs célèbres de la Chine ancienne. Je veux parler de la question de savoir si le naturel de l'homme, considéré dans son état primitif et en dehors de tout changement qui peut résulter de la culture et des influences extérieures, est par lui-même bon ou mauvais; en d'autres termes, si la caractéristique et le point de départ de ce naturel est le Bien ou le Mal, et comment, dans l'un et l'autre cas, peut se produire le progrès intellectuel et la rectification morale.

Le terme chinois *sing*, sur lequel repose cette grande dispute est d'ordinaire interprété par « le naturel » ou « le tempérament ». En caractères idéographiques, on emploie pour l'écrire un signe[1] composé de l'image « du cœur » jointe à celle de « la naissance » ou de « la production ». Les dictionnaires indigènes nous montrent en outre, par une foule d'exemples précieux, que le mot *sing* a une signification d'une large portée philosophique dans les écrits des philosophes de la Chine[2].

1. 性, *sing*.

2. Le mot *sing* exprime le caractère instinctif de l'homme; les sentiments dont il est doué à sa naissance; les aptitudes morales qu'il a reçues de la nature en venant au monde; ce qui, dans le naturel de

Digitized by Google

Or, Mencius soutenait que le *sing* de l'homme était essentiellement bon. Sa doctrine à cet égard, contestée par plusieurs écrivains de son temps et des siècles postérieurs, a fini néanmoins par prévaloir et par s'enraciner dans l'esprit chinois d'une façon tellement solide qu'elle est devenue, sous la forme d'un aphorisme, le précepte en quelque sorte initial de l'enseignement primaire dans les écoles publiques du Céleste-Empire[1].

Le principal objectif de Mencius était de combattre une théorie professée de son temps par le philosophe Pouh-haï ou Kao-tse, théorie qu'on a vue renaître d'âge en âge sous tous les climats, et suivant laquelle le mieux pour l'homme est d'opérer un retour en arrière et de revenir à l'état primitif. L'école de ce Kao-tse prétendait que les princes sages et intelligents doivent cultiver la terre tout aussi bien que les gens du peuple et ne se nourrir que du fruit de leur travail; elle enseignait enfin que la nature de l'homme

l'homme, a un caractère spontané; un don du Ciel, c'est-à-dire un phénomène qui fait débuter l'être dans la vie sous l'empire d'une loi supérieure et le place, au début de sa carrière, dans une condition absolument passive; l'état intelligent ou stupide, bon ou mauvais qui est notre point de départ dans ce monde; les dispositions intellectuelles que nous tenons à la fois du Ciel et de la Terre; les principes qui sont la base de notre tempérament (et de nos tendances); le sentiment rudimentaire que nous avons en nous-même, et sans qu'il résulte d'aucune influence extérieure, de l'altruisme, de la justice et de la sagesse; la condition primordiale (*pen-ti*) de l'homme; la destinée (*cœli mandatum*); le principe de tous les êtres (*wan-wouh tchi pen*); ce que le Ciel a décrété (*tien tchi so ming*); ce qui est en accord avec les lois du Ciel (*tien tchi tsieou*); ce qui est la résultante du dualisme représenté par le Ciel et la Terre, ou par le *yang*, principe mâle et le *yin*, principe femelle. Suivant d'autres auteurs, les facultés qui proviennent spécialement du principe mâle; le sentiment de la vertu; les cinq états de notre caractère naturel, savoir : la joie, la colère, l'envie, la crainte et la tristesse; les sentiments naturels, etc., etc.

1. *Jin seng pen chen* « la nature de l'homme est bonne au point de départ » (*San-tse king*).

Digitized by Google

n'est par essence ni bonne ni mauvaise, et qu'elle ne penche vers le bien ou vers le mal qu'autant qu'elle y est poussée par des influences extérieures, telles que l'éducation : « Elle est semblable à l'eau courante qui coule vers l'Orient, si on la dirige vers l'Orient, ou qui coule vers l'Occident, si on la dirige vers l'Occident. »

Mencius répondait que la nature de l'homme étant essentiellement bonne, il n'y avait qu'à ne pas lui fournir les moyens de se corrompre et à savoir en tirer un parti. Mais, pour en tirer parti, il faut faire appel au concours des sages et mettre entre leurs mains la direction du monde. C'est donc un système néfaste que celui qui consiste à obliger tous les hommes indistinctement aux travaux matériels. Il faut, disait-il, que ceux qui travaillent avec l'esprit gouvernent les autres, et que ceux qui travaillent avec le corps soient gouvernés par les autres. La division et la répartition du travail est ainsi de toute nécessité pour le bon ordre social[1] ; et pour que le bon ordre social existe, il faut que les rênes du gouvernement soient mises entre les mains de la classe lettrée de la nation. Quant à la comparaison de la nature humaine à l'eau courante qui n'a pas plus de tendance à couler vers l'Est que vers l'Ouest et qui se dirige de l'un ou de l'autre côté d'après l'issue qu'on lui a ouverte, Mencius juge qu'elle n'est pas péremptoire. Il est certain que l'eau suit indifféremment la direction qu'on lui donne, mais il est tout aussi certain qu'elle coule toujours de haut en bas et jamais de bas en haut.

Je me borne à cet exemple de la manière d'argumenter de notre moraliste. Très à la mode alors dans son pays, cette manière est peut-être un peu moins goûtée sous nos climats. Il ne faudrait cependant pas en conclure que les arguments dont

1. Cette manière de voir est également celle de l'un des antagonistes de Mencius, le philosophe Siun-tse dont il sera parlé plus loin (voy. p. 242).

Digitized by Google

il fait usage à l'appui de sa thèse sont tous dépourvus de valeur. Il a notamment aperçu avec assez de justesse le caractère spontané de certains sentiments dans le cœur humain, sentiments qui se manifestent sans avoir besoin d'aucune intervention extérieure, d'aucun enseignement. L'homme possède d'une façon spontanée, dans son for intérieur, le sentiment de la pitié et de la miséricorde, le sentiment de la honte et de la haine pour le vice. S'il aperçoit un enfant sur le point de tomber dans un puits ou d'être écrasé, il fait un mouvement indépendant de toute réflexion pour lui prêter secours ; il ne lui est pas nécessaire pour accomplir ce devoir altruiste qu'on le lui ait enseigné à l'école. Toutefois Mencius et ses disciples ne semblent pas avoir compris que ce phénomène est la caractéristique d'une période rudimentaire du développement moral de l'individu, la période de l'instinct primordial, et que l'individu est appelé à franchir la limite de cette période pour aboutir à celle du bien conscient, libre et réfléchi. Ce n'est que plus tard qu'on peut rencontrer, dans la philosophie chinoise, une vague aperception de cette grande vérité tout aussi biologique que philosophique.

La doctrine de Mencius, au sujet de la nature originellement bonne de l'homme, a eu dans la personne du philosophe Siun-tse un ardent contradicteur.

« Siun-tse, lit-on dans une notice chinoise qui lui est consacrée, avait le petit nom de *Hoang* et également celui de *King;* son nom de famille était *Sun*[1]. Il servit dans le pays de Tsou et fut gouverneur de Lan-ling, dans la province du Tcheh-kiang. On lui doit un ouvrage composé de trente-deux livres. Le philosophe Tching-tse dit à son sujet :

1. 孫 *Sun.* — Il ne put conserver son véritable nom de *Siun*, lors de la dynastie des Han, parce que c'était celui de l'Empereur sous le règne duquel il vivait, et que l'usage veut en Chine que personne ne fasse usage du nom porté par le souverain.

Digitized by Google

« Si l'on se conforme aux paroles de Siun-tse, on peut « entrer dans la Voie ». Siun-tse prétendait toutefois que la nature de l'homme était mauvaise, que les empereurs Yao et Chun avaient été des hypocrites, et que les philosophes Tse-sse et Mencius n'avaient fait que répandre le désordre dans l'univers. Quant à son disciple Li-sse (ministre de l'empereur Tsin-chi Hoang-ti), il provoqua le malheur de la mise à mort des Lettrés et de l'incendie de livres. C'est pour ce motif que Siun-tse a été exclu de l'enseignement régulier (*ming-kiao*)[1]. »

L'œuvre de Siun-tse mériterait cependant d'être traduite dans une langue européenne, et jusqu'à présent on ne possède, autant que je sache, qu'une version anglaise d'un seul de ses chapitres[2], celui qui est relatif à la nature de l'homme. On y lit que l'homme a une nature mauvaise et que le bien qu'on veut y voir est fallacieux. Le sentiment de ce que nous appelons aujourd'hui « la concurrence vitale » se manifeste dès sa naissance et ne fait que s'accentuer par la suite. Les sens provoquent chez lui toutes les débauches de l'esprit et du cœur. Il en résulte que le système qui conseille de se conformer aux tendances de la nature humaine conduit inévitablement au vice, à l'oubli du devoir, au trouble de la raison, et finalement à la barbarie primitive. Ce n'est que par l'intervention salutaire des Sages et par les lois que l'homme arrive à l'honnêteté et à la bonne conduite. Il est de la nature de l'homme quand il a faim de vouloir se remplir l'estomac, quand il a froid de vouloir se réchauffer, quand il est fatigué de vouloir prendre du repos. Et si l'homme se refuse parfois à prendre de la nourriture quand il a faim, à se réchauffer quand il a froid, à prendre du repos quand il est fatigué, c'est parce que l'idée d'accomplir une action méritoire l'y engage et l'y oblige. Il se met alors

1. *Tchôu-tse loui-han*, t. X, p. 1.
2. Voy. James Legge, *Chinese Classics*, t. II, p. 82.

Digitized by Google

en révolte avec sa nature qui le pousse à ne songer qu'à la satisfaction de ses besoins personnels. Cette révolte morale contre ses tendances innées ne résulte pas nécessairement de la nature de l'homme qui le pousse au mal, mais d'un certain sentiment d'abnégation qui lui a été inculqué par l'enseignement des Sages. Le mal se produit d'une façon spontanée et sans effort chez l'homme; le bien, au contraire, ne se produit que par une sorte de lutte de l'homme contre lui-même. Si les saints empereurs de l'antiquité Yao, Chun et Yu sont des modèles de sagesse et de vertu, ce n'est pas parce que leur nature valait mieux que celle des autres, mais parce qu'ils ont *appris* à réduire à néant les mauvaises impulsions de leur nature. L'empereur Chun, d'ailleurs, n'a-t-il pas dit à Yao qu'il avait associé à l'Empire : « Les sentiments naturels de l'homme sont loin d'être beaux; chez les Sages seulement, il n'en est pas ainsi. L'homme le mieux doué par la nature ne saurait éviter le mal sans se mettre sous la direction de sages maîtres et sans faire un heureux choix d'amis pour vivre dans leur société. Si vous ne connaissez pas les sentiments de votre fils, voyez quels sont ses amis; si vous ne connaissez pas les sentiments de votre prince, voyez quels sont ses assesseurs. »

Ce chapitre du livre de Siun-tse, qui est fort célèbre en Chine, n'en repose pas moins sur une certaine logomachie dont la plupart des philosophes chinois, — sans parler des philosophes occidentaux, — font souvent un usage un peu excessif. Je crois que pour juger avec justesse le caractère de Siun-tse, il serait nécessaire de prendre connaissance des autres parties de son livre. En lisant avec soin l'ensemble de son œuvre, on y trouverait peut-être qu'il se complaît trop souvent dans des comparaisons inutiles et enfantines, mais on lui accorderait le mérite d'avoir entrevu la nécessité d'une philosophie positive et dégagée en grande partie de l'attirail formaliste dont Confucius et ses disciples

Digitized by Google

ont entouré l'enseignement de la sociologie et de la morale publique.

Suivant Siun-tse, la raison du Ciel est tellement insondable que le Sage ne cherche pas à la comprendre et se préoccupe seulement des affaires humaines. Il doit suffire à l'homme de trouver que la mission du Ciel est accomplie par le fait qu'il a reçu un organisme au milieu duquel, lorsqu'il est définitivement développé, se produit le « principe animique », source de l'amour, de la haine, de la joie, de la colère, de la tristesse et de la jouissance. Nos cinq sens (*ou kouan*[1]), sont solidaires les uns des autres : ce sont les agents du Ciel. Le cœur qui existe dans le vide central de notre être pour présider au travail de nos cinq sens, en est l'élément directeur que nous tenons également du Ciel[2]. La fortune, qui est indépendante de la nature humaine, répond à ses besoins: c'est ce qu'on nomme « la providence céleste ». Se conformer à la condition que vous a faite la providence, c'est le bonheur ; ne pas se soumettre à sa condition, c'est le malheur. Méconnaître l'élément directeur que nous tenons du Ciel, laisser se produire le désordre dans le travail de nos sens, dédaigner la providence céleste, ne pas se soumettre à l'autorité céleste, ne pas tenir compte des intentions célestes et contrecarrer ainsi l'œuvre du Ciel, c'est ce qu'on appelle « un grand fléau[3]. »

Siun-tse voit assez en noir la condition de l'espèce humaine ici-bas. Son pessimisme cependant ne fait pas de lui un révolutionnaire comme Mencius et encore moins un anarchiste comme Lao-tse. Il ne saurait concevoir un État sans prince pour le gouverner; et, à l'exemple de Confucius,

1. 五官 *ou kouan.*

2. 天君 *tien-kiun.*

3. Siun-tse, *Chi-teh tang-kan*, liv. XI, p. 17 et suiv.

Digitized by Google

la sauvegarde des intérêts du souverain lui semble digne de la plus sérieuse attention. Il revendique néanmoins par moments les droits du peuple et soutient que, s'ils ne sont pas respectés, la monarchie est non seulement en péril, mais impossible. « Quand la hiérarchie sociale n'est pas réglée (d'une manière précise), la situation de la foule n'est pas définitivement assurée. Quand la situation de la foule n'est pas définitivement assurée, la situation (respective) du prince et des sujets n'est pas établie. S'il n'y a pas de prince pour gouverner les sujets, il n'y a pas de supérieurs pour gouverner les inférieurs, et alors l'Empire est dans l'infortune, et il naît des ambitions illégitimes.—Tout le monde désire et hait les mêmes choses. Et comme les désirs sont nombreux et les objets qui peuvent les satisfaire rares, leur insuffisance engendre nécessairement des querelles. Il en résulte que si tous les gens capables peuvent bien fournir les produits de leur industrie pour « un Seul-Homme » (l'Empereur), ils ne peuvent pas cumuler pour la masse (les avantages de) tous les métiers, ni permettre à tous les hommes d'occuper toutes les fonctions publiques. Il faut donc établir des divisions dans l'État ; et du moment où chacun s'occupe tranquillement de son métier, l'Empire est bien gouverné. Dans le cas contraire, le désordre y régnera. — Si les hommes vivent séparément et ne s'entr'aident pas, il en résulte le dénûment. S'ils forment une foule sans divisions (sans attributions spéciales), il en résulte l'hostilité mutuelle. On veut dire par là que sans solidarité, la société est impossible, et que même avec la solidarité, s'il n'y a pas de répartition sociale, la société est également impossible. Le dénûment, c'est la souffrance ; l'hostilité, c'est le malheur. Rien n'est tel que d'établir avec intelligence la place respective de chacun dans l'État[1]. »

1. Siun-tse, *Chi-tch tang-kan*, ch. Fou-koueh (Manière d'assurer la fortune du pays), liv. VI, p. 1 et suiv.

Digitized by Google

A cette grande dispute, engagée sur la nature essentielle de l'homme, vient prendre part un autre philosophe, Yang-tchou ou Yang-tse, qui refuse de se ranger à l'opinion de Mencius aussi bien qu'à celle de Siun-tse. Suivant sa doctrine, le bien et le mal existent simultanément dans la nature de l'homme : la sagesse consiste à tirer le meilleur parti possible de la condition sans cesse variable et infime dans laquelle il se débat misérablement sur la terre.

Yang-tchou professait de la sorte une sorte de pessimisme mitigé de quiétisme résigné. Il ne paraît pas qu'une telle doctrine ait répugné aux anciens Chinois. Loin de là : elle était très populaire dans leur pays plusieurs siècles avant notre ère. C'est Mencius lui-même qui nous l'apprend : « Les paroles de Yang-tchou et de Meh-tse, dit-il, remplissent le monde. Ceux qui ne suivent pas les maximes de l'un se conforment aux maximes de l'autre. Le premier nous dit de vivre chacun pour soi, et méconnaît ainsi le droit du prince; le second nous recommande d'aimer tous les hommes également et ne reconnaît pas ainsi les prérogatives du Père de Famille. Ne tenir compte ni du Père de Famille, ni du Prince, c'est choir dans la condition de l'animalité. »

Les raisonnements de Yang-tchou étaient de ceux que la multitude inculte accueille d'autant plus aisément qu'ils répondent à tous ses instincts de révolte contre l'inégalité des situations sociales et contre les injustices apparentes du destin. Ces raisonnements, d'ailleurs fort simples et n'entraînant aucun effort intellectuel, paraissent aux yeux du peuple d'un positivisme évident et justifié par ce qui se passe autour de lui. En les adoptant pour règle de conduite, l'esprit n'a plus à souffrir des luttes qu'on le convie d'engager dans l'espoir d'obtenir un dédommagement, une satisfaction à très longue échéance et en plus d'une réalité douteuse. Yang-tchou rappelait à ses adeptes que la vie est courte, beaucoup plus courte même qu'on ne le croit lorsqu'on ne

Digitized by Google

réfléchit pas suffisamment à la façon suivant laquelle elle s'écoule. La vie d'un centenaire, — et il n'y a pas, dit-il, un homme sur mille qui ait l'avantage d'en jouir, — se réduit à bien peu de chose, si l'on tient compte des moments inutiles ou malheureux qui en remplissent la majeure partie; l'état inconscient de la première enfance qui se renouvelle avec la vieillesse, les heures perdues durant le sommeil et même durant les veilles, les nombreux instants que nous passons dans l'anxiété, dans le chagrin ou dans la souffrance, laissent à peine au centenaire la valeur de dix ans de vie effective, et ces dix années, il n'arrive pas encore à les employer de façon à répondre aux désirs qu'il éprouve et qu'il lui est impossible de satisfaire. Les Anciens songeaient mûrement à la brièveté de la vie, à la rapidité avec laquelle la mort vient tout d'un coup nous surprendre, et ils suivaient en conséquence les impulsions de leur cœur[1], ne se refusant pas ce qu'il leur semblait agréable et ne cherchant pas à fuir, pour de vaines raisons morales, n'importe quel plaisir. « Ce qui est différent chez les êtres, disait Yang-tse, c'est la vie; ce qui est semblable, c'est la mort. L'intelligence ou la stupidité, la noblesse ou l'abjection, voilà ce qui constitue la différence réelle entre les hommes pendant leur vie. La puanteur, la pourriture, la dissolution et l'anéantissement, voilà ce qui les rend semblables après la mort. L'intelligence ou la stupidité, la noblesse ou l'abjection, ne dépendent pas plus de nous que la puanteur, la putréfaction, la dissolution et l'anéantissement... Les hommes meurent aussi bien à l'âge de dix ans qu'à l'âge de cent ans; les bons et les intelligents périssent absolument comme les mauvais et les sots. Durant leur vie, les premiers ont été sages comme Yao et Chun : morts, ils n'ont plus été que des os tombant en poussière. Pendant leur existence, les seconds ont été criminels comme Kieh et

1. Cette idée a été exprimée d'une façon assez originale dans le célèbre poème du VIIe des tsaï-tse modernes, le *Hoa-tsien*.

Digitized by Google

Tcheou : morts, eux aussi, ne sont plus que des os réduits en poussière. Tirons donc le meilleur parti possible de la condition qui nous a été faite en ce monde, et ne nous préoccupons pas inutilement de ce qu'il adviendra de nous après la mort. »

Partant de ces prémisses, Yang-tse conseille aux hommes d'accueillir sans révolte inutile la vie quelque amère qu'elle soit, de profiter des moments heureux qui se présentent par hasard et de ne point les troubler par de vaines préoccupations d'outre-tombe; puis, quand l'heure suprême est arrivée, de voir venir la mort avec indifférence et de s'abandonner avec calme à l'anéantissement.

Notre philosophe ne se contente pas de raisonner sur cette question : il tient à produire des preuves historiques de la solidité de son raisonnement. D'après lui, les Sages les plus illustres de l'antiquité, Chun, Yu, Tcheou-koung et Confucius ont eu en définitive une vie abreuvée d'amertume et sont morts de la façon la plus désolante. « Ces quatre sages, dit-il, n'ont pas goûté durant leur vie un seul jour de joie. Morts, il est vrai, ils sont devenus célèbres pour une durée de dix mille générations; mais cette célébrité n'est pas ce qu'il est raisonnable d'ambitionner. On a rendu hommage à leur mémoire, mais ils n'en savent rien! La réputation n'est pas plus avantageuse pour eux que pour un soliveau. » Puis Siun-tse poursuit en montrant que les plus grands coupables de l'antiquité, Kieh, par exemple, dernier prince de la dynastie des Hia, connu par ses actes d'une sauvage et odieuse tyrannie, aussi bien que Tcheou-sin, le dernier prince de la dynastie des Chang et l'un des despotes les plus abominables et les plus débauchés des temps primitifs, ont eu en somme pendant leur vie toutes les jouissances imaginables et toutes les satisfactions de leurs désirs. Après leur mort, leur souvenir, il est vrai, a été exécré, mais ils n'en savent rien! Ce qui a été réel, c'est le bonheur dont ils ont joui et dont une grande renommée posthume est impuissante à fournir l'équivalent.

Digitized by Google

Si l'œuvre de Yang-tse, à en juger par le peu qu'on en connaît jusqu'à présent[1], provoque un certain dégoût dans notre esprit, celle de Meh-tse nous est sympathique au premier abord[2]. Il est cependant désirable de l'examiner de près avant de l'accueillir avec l'enthousiasme dont elle a été l'objet et peut-être prudent de ne pas se laisser entraîner trop vite par l'attrait de la dénomination de « Doctrine de l'Amour universel » qu'il a cru devoir lui donner.

On ne sait pas bien à quoi s'en tenir sur l'époque où vécut ce Meh-tse. Le grand historiographe Sse-ma Tsièn rapporte que les uns en font un contemporain de Confucius, tandis que d'autres le font vivre plus tard[3]. M. James Legge pense qu'il florissait un peu avant Mencius.

Suivant Meh-tse, tous les désordres, tous les malheurs qui arrivent en ce monde ont pour cause l'absence d'Amour mutuel. Si chaque homme considérait la maison de son voisin comme la sienne, y aurait-il jamais des voleurs? Si les hauts fonctionnaires considéraient la famille des autres comme la leur, auraient-ils jamais la pensée d'y accomplir des abus de pouvoir et des actes de déprédation? Si les princes considéraient les pays étrangers comme leur propre domaine, songeraient-ils jamais à faire appel au carnage et à la dévastation pour s'y introduire par la force et s'en emparer ?

1. Voyez le chapitre *Sing ngo pièn*, publié en chinois et en anglais par M. J. Legge, dans ses *Chinese Classics*, t. II, p. 82.

2. L'éminent sinologue de Louvain, Mgr C. de Harlez, n'a pas hésité à dire au sujet de Meh-tse : « Au point de vue moral et politique, il est au-dessus des plus grands génies de la Grèce. » (*Mi-tze, le Philosophe de l'Amour universel*, p. 1.) — Le célèbre écrivain Han-yu (768-824 de notre ère) considérait la doctrine de Meh-tse comme une forme particulière du Bouddhisme. Cette opinion est loin d'être sérieusement établie.

3. *Sse-ki*, LXIV et XIV in fin. (Legge, p. 103).

Digitized by Google

Ce sont là des vérités évidentes, des lieux communs qui ont été maintes fois répétés depuis lors; mais toute la question est de savoir comment les hommes peuvent parvenir à pratiquer ce système de l'Amour universel et abandonner celui de l'Intérêt individuel? Voilà ce à quoi le philosophe Meh-tse a eu la prétention de répondre par son enseignement. Prendre une ville d'assaut, se rendre maître d'un champ de bataille, ou sacrifier sa vie pour la gloire, dit-il, semblent au premier abord des actions bien difficiles à réaliser; mais pour peu que le chef de l'État en exprime le désir, les fonctionnaires et le peuple se montrent bien vite capables de triompher des difficultés. Combien est-il plus facile de faire pénétrer dans l'esprit du peuple le sentiment de l'Amour mutuel! Ne suffit-il pas pour cela de montrer les choses comme elles se passent dans le monde? Si un homme en aime un autre, cet autre l'aimera; s'il rend service à autrui, autrui lui rendra service à son tour. Si, au contraire, un homme déteste son prochain et lui fait du mal, son prochain à coup sûr lui rendra la pareille. Ce qu'il faut, c'est que ceux entre les mains desquels sont placées les rênes du gouvernement professent de bons principes : la foule les suivra et se soumettra à leurs injonctions. Si le chef de l'État témoigne de l'estime pour ceux qui se contentent d'une nourriture grossière et de pauvres vêtements, s'il proclame son admiration pour ceux qui sacrifient volontiers leur existence pour accomplir des actions glorieuses, la masse deviendra ennemie du luxe et indifférente pour la mort. Combien est-il plus aisé de la conduire dans la voie de l'Amour mutuel, du moment où rien ne sera plus simple que de lui faire comprendre qu'elle a tout avantage à choisir cette voie de préférence à une autre!

La pensée dominante de l'esprit de Meh-tse est d'établir que l'intérêt bien compris de l'individu consiste à témoigner des sentiments d'affection pour ses semblables. Mais Meh-tse, comme tous ses compatriotes, était très chinois. Il n'est

Digitized by Google

donc pas étonnant qu'il ait surtout attribué à l'initiative des princes le moyen de faire accepter cette manière de voir par le peuple. Il exprime toutefois son opinion à cet égard dans des termes très sensés : « Celui qui gouverne les hommes, dit-il, doit avoir les moyens de changer leur manière d'agir. Gouverner quelqu'un sans avoir le moyen de changer sa nature, c'est comme si on le noyait pour éviter qu'il périsse par le feu. »

La répugnance de Mencius pour cette doctrine de l'Amour universel provient surtout des principes confucéistes suivant lesquels l'organisation politique et la morale doivent reposer exclusivement sur l'idée de la Famille et non point sur celle de la confraternité générale des hommes. L'économie que l'École de Meh-tse recommande, par exemple, lorsqu'il s'agit des funérailles d'un parent, le scandalise au plus haut point. Avoir pour tous les êtres les mêmes sentiments d'affection, — idée qu'on attribue à Meh-tse et qui, par parenthèse, ne résulte pas de son livre, — semble à Mencius une idée monstrueuse, et il revendique pour chacun le droit de préférer les siens à tous les autres. Il n'en fallait pas davantage pour assurer la condamnation des doctrines méhistes par le corps des Lettrés omnipotent en Chine, comme nous avons eu l'occasion de le dire. Lorsque Mencius fut élevé sous la dynastie des Soung au rang de « premier philosophe » chinois après Confucius [1], la doctrine de Meh-tse fut violemment attaquée, et le célèbre Tchou-hi fut au nombre de ses

1. Mencius a été proclamé 亞聖 *ya-ching*, expression que M. Mayers explique par « Second sage en rang après Confucius ». (*Chinese Reader's Manual*, p. 153.) — Le P. Basile de Glemona donne à ces mots une toute autre valeur : « Sic vocatur Mong-tse (Mencius), quasi licet non sanctis annumerandus, *ipsis* tamen sit immediatus. » (*Dict. Chinois-français-latin*, publié par Deguignes, 1813, p. 7.) — Je crois, pour ma part, devoir traduire par « sage » le mot *ching* qui n'entraîne pas précisément en chinois le sens que nous attachons en Europe à l'idée de « sainteté ».

Digitized by Google

plus terribles adversaires. De nos jours encore, il faut un certain courage pour parler publiquement en Chine de cette philosophie, et il est très difficile de se procurer aujourd'hui un exemplaire de l'œuvre complète de son auteur [1].

En résumé, la doctrine de Meh-tse, qui a eu de nombreux adeptes et non moins de détracteurs au Céleste-Empire, est d'une assez médiocre portée et n'a rien à faire avec la pensée bouddhique qu'on a cru y découvrir, au moins à l'état embryonnaire. Il n'a pas même su entrevoir le problème de la Vie et encore moins celui de la Destinée; il s'est laissé presque toujours conduire par des mots sonores, mais absolument creux. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement chez un penseur qui semble n'avoir pas eu la moindre aperception de l'idée de Dieu et qui, par conséquent, n'a pu concevoir un motif d'Amour supérieur aux appels de la chair et du sang. On chercherait, en effet, sans résultat, dans les petites disputes de Meh-tse, les moindres vestiges d'une doctrine déiste quelque peu réfléchie, doctrine dont on ne trouve d'ailleurs en Chine des traces évidentes que dans les enseignements de Lao-tse, ce qui a permis aux Européens de nommer ce grand instituteur à juste titre et aux dépens de Confucius « le Philosophe chinois par excellence [2] ».

La lutte qui s'est engagée chez les Chinois sur la nature primogène de l'homme et sur ses conditions d'existence en société n'en est pas moins intéressante, ne serait-ce que parce qu'elle nous montre l'impasse où viennent se heurter, sous tous les climats, les penseurs qui, comme Laplace, croient pouvoir se passer de l'hypothèse de Dieu. Chacun des philosophes dont nous avons dit un mot a aperçu tant bien que mal un des côtés du grand problème de la vie, mais

1. Voy. la *China Review*, t. VI, 1878, p. 336. — Je possède un exemplaire d'une magnifique édition des *Meh-tse tsiouen-chou* « Œuvres complètes du philosophe Meh-tse », publiée en 1757.

2. John Chalmers, *The Speculations of « the Old Philosopher » Lau-tsze*. London, 1868, introduction, p. VII.

Digitized by Google

aucun n'a donné de preuves de cet esprit de critique, de méthode et de synthèse sans lequel les investigations de ce genre ne peuvent amener à aucun résultat définitif. Tous ont également méconnu les lois qui président aux périodes successives et nécessaires de l'évolution des êtres; tous ont ignoré ce que sont en réalité l'instinct originel et les changements qu'il doit subir pour faire triompher l'être sensible et pensant des revendications de l'égoïsme et de la concurrence vitale.

Les vieux dissertateurs de la race Jaune nous ont montré ce que peut produire une philosophie qui se targue d'être exclusivement pratique et qui dédaigne pour ce motif de se préoccuper des périlleuses énigmes d'outre-tombe. Avec une telle philosophie, — philosophie positiviste s'il en fut jamais, — la Chine, comme je l'ai dit, a su se perpétuer au travers des siècles et se maintenir autonome jusqu'à nos jours; mais elle s'est conservée comme se conservent les vieilles momies. Les Chinois prétendent qu'ils ont obtenu par leurs institutions immuables la plus haute somme de bonheur qu'il est possible d'obtenir ici-bas, qu'ils ont découvert le moyen de vivre aussi heureux qu'on peut l'être « sous le Ciel ». Ils persévèrent à nier le progrès et à se mettre en opposition flagrante avec le reste du monde. Nous autres, nous préférons notre vie agitée, nos incessantes révolutions, nos doutes, nos troubles de tous les instants, à leur existence calme et monotone; et malgré les incontestables inconvénients et les périls de notre manière de voir absolument opposée à la leur, nous jugeons, en nous servant des paroles de la *Bible*, qu'au banquet de la vie, ils ont vendu leur droit d'aînesse pour un plat de lentilles. Nous sommes même reconnaissants à la première femme d'avoir poussé Adam à goûter à la pomme de l'arbre de la Science du Bien et du Mal, parce que cette action audacieuse nous a ouvert l'arène de la lutte pour la recherche de la vérité. Nous caressons enfin cet ardent désir de « connaître » qui parfois nous suggestionne au point de

Digitized by Google

nous faire trouver une sorte de satisfaction dans la souffrance. On aurait certainement tort de contester les avantages du système confucéiste au point de vue de l'organisation rudimentaire d'une société humaine; mais nous ambitionnons quelque chose de plus au delà des périodes de recherches et de doute que nous traversons. Il est assez probable que notre race préférera toujours ce que les Chinois appellent nos vains rêves, à la froide et impuissante réalité de leurs enseignements.

Digitized by Google

Digitized by Google

L'IDÉE DE LA MOÏPA

DANS LES

ÉPOPÉES HOMÉRIQUES

Par André BERTHELOT

L'idée que la destinée humaine, le sort de chaque homme sont arrêtés d'avance par les puissances supérieures auxquelles l'imagination religieuse confère la direction de l'univers, cette idée est de celles qui forment le fonds commun des races méditerranéennes, et nous paraissent essentielles à une religion.

Aux dieux qu'il s'est forgés, l'homme attribue une influence sur sa vie, et non seulement la connaissance, mais la décision de l'avenir.

Une telle notion semble dériver nécessairement de celles des rapports entre les dieux et les hommes, et de la supériorité des premiers auxquels les autres prêtent ce qui leur manque à eux-mêmes. Ils ne concevraient guère de divinités ignorantes du futur.

Mais si l'on suit cette idée jusqu'à ses conséquences logiques, de grosses difficultés se présentent. Comment concilier le fatalisme et la liberté? liberté humaine et aussi liberté divine? Doit-on reconnaître un caractère personnel ou impersonnel à la loi fatale de l'avenir? etc.

Quand la réflexion s'applique aux croyances, et qu'on essaye de les coordonner en une théologie systématique, sur-

Digitized by Google

gissent d'innombrables problèmes, d'irréductibles antinomies.

Il ne faut pas s'exagérer l'importance de ces débats dialectiques, même aux époques où l'élite s'y adonne. Les véritables croyants acceptent résolument des doctrines contradictoires; les plus éclairés, par un acte de volonté; la plupart sans dissiper ce brouillard qui est l'atmosphère propre des idées religieuses.

On ne peut pourtant négliger de parti pris ces problèmes théologiques, surtout chez les Grecs, dont l'esprit analytique s'y ébattit avec prédilection. Nous ne les voyons abordés de front que vers le VIIe siècle avant J.-C., mais ils furent posés bien avant; les plus anciens documents de la littérature grecque, les poèmes homériques et hésiodiques fournissent les éléments d'une ou plutôt de deux théologies.

On y trouve clairement indiquées des questions qui sont un inépuisable aliment aux controverses philosophiques et théologiques.

Dans les épopées homériques celles-ci se sont portées de préférence sur la conception du Destin, la μοῖρα, envisagé dans ses rapports avec le rôle des dieux, et spécialement du monarque divin, Zeus.

On sait avec quelle puissance Eschyle a traité ce sujet; longtemps il fut admis que son fatalisme tragique exprimait la pensée générale des Hellènes; les textes homériques furent interprétés dans ce sens. Mais une réaction eut lieu et la majorité des philologues se sont ralliés à une autre opinion.

Pour élucider le débat, rappelons sommairement les traits essentiels de la mythologie, ou si l'on aime mieux de la théologie homérique; nous examinerons ensuite dans quel sens le poète emploie l'expression de μοῖρα, et dans quelles conjonctures il la fait intervenir.

Le monde homérique est un monde à part; tout y semble parfaitement clair et bien lié quand on l'envisage en lui-même, isolément; tout s'obscurcit dès qu'on veut lui assi-

Digitized by Google

gner sa place dans une évolution, rattacher les idées, les mythes de cette époque à ceux que nous rapportent les écrivains et les monuments postérieurs. Nous laisserons volontairement de côté tout rapprochement de ce genre pour ne nous occuper que des poèmes homériques.

On sait que la religion homérique est essentiellement anthropomorphique ; elle présente le type classique de cette conception qui modèle le dieu sur l'homme, et prépose au gouvernement de l'univers une société divine qu'on se figure à l'image de la société humaine.

Les dieux sont des hommes idéals, plus grands, plus beaux, plus forts, ayant la faculté de se rendre invisibles, enfin immortels. Ils sont obligés de manger pour vivre, mais ils ont une nourriture spéciale, incorruptible, qui leur confère l'immortalité. On oppose les mangeurs d'ambroisie aux mangeurs de pain. Les dieux ont un logement comme les hommes, et un lieu de réunion, l'Olympe. Il leur faut un certain temps pour se déplacer. Ils ont comme les princes des chars attelés de chevaux. Ils font des voyages; on nous parle des fatigues d'Hermès lors de son voyage auprès de Calypso ; ailleurs il est question d'une absence de Zeus qui s'est rendu à une noce en Éthiopie : on attend son retour pour régler les affaires.

Les dieux sont assujettis à toutes les passions humaines. Leur psychologie est la même que la nôtre. Insistons sur ce point : qu'ils aient été à l'origine des personnifications de forces naturelles (ce que nous ne croyons pas démontré), ils n'ont pas dans les poèmes homériques ce caractère. Ce n'est pas assez de dire qu'ils agissent d'après les lois de la psychologie, non d'après celles de la physique. Non seulement ils ne sont pas identiques à leur fonction, absorbés en elle, mais il est malaisé de leur en assigner une. Ils ne sont même pas spécialisés, pas plus certes que les hommes qui exercent un métier. Poseidôn, Athéné, Apollon, Calypso, Circé aussi bien que Zeus règlent les vents. Zeus, comme Apollon, guide au

Digitized by Google

but la flèche de l'archer; Arès n'est pas le dieu de la guerre; c'est un querelleur, un batailleur, généralement rossé. Athéné, Apollon, Poseidôn lui sont nettement supérieurs dans ce domaine. Nous pourrions multiplier les exemples. Les actions, le rôle des dieux principaux sont déterminés surtout par leur caractère, et chacun peut intervenir à peu près dans tout ordre de phénomènes.

Le trait le plus frappant, c'est que le ciel, l'ensemble des dieux, se présente sous l'aspect d'une cité politique, cité céleste superposée à la cité humaine. Göttling a bien mis en lumière ce point de vue. On trouve dans la société céleste les mêmes pouvoirs que dans la société terrestre : un monarque, un conseil des chefs, une assemblée générale du peuple. Deux fois dans l'*Iliade*, Zeus réunit l'assemblée générale des dieux, à laquelle sont convoqués les Fleuves et les Nymphes; les choses se passent comme sur la terre ; ce n'est pas pour le consulter qu'on s'adresse à l'ἀγορά, mais pour lui communiquer une décision. Au contraire, la βουλή, le conseil des chefs, a une grande part au gouvernement; le βασιλεύς, qu'il s'appelle Zeus ou Agamemnon, n'est pas absolu.

Naturellement la cité divine est décrite dans ses rapports avec l'humanité qui lui est subordonnée. Non seulement on attribue aux dieux la direction générale des événements, mais chacune des péripéties est rapportée à leur intervention directe. Ils déterminent d'avance la destinée de chaque homme, lui assignent sa part, son lot dans l'univers.

Cette idée que chaque existence individuelle est réglée d'avance par les puissances célestes est une des idées favorites d'Homère ; il y revient sans cesse. Parmi les mots qui l'expriment, deux surtout sont constamment employés : μοῖρα et αἶσα ; tous deux signifient *part*.

Μοῖρα se trouve pour désigner :

La part de nourriture, de boisson ;

La part du sommeil (T, 502) ;

La part de vie ;

Digitized by Google

La part d'un sentiment abstrait : ils n'ont point de part à la honte (υ, 171) ;

La part attribuée, légitime ; dans ce sens, l'expression κατὰ μοῖραν est usuelle ;

Bonheur, opposé à ἀμμορίη, malheur ;

La destinée, μοῖρα τινί ἐστι, son sort est de... ;

Le sens de malheur, destinée malheureuse, mort, s'exprime par l'addition d'une épithète : ὀλοή, δυσώνομος, κακή, etc.

Enfin Μοῖρα est fréquemment personnifiée au singulier ou même au pluriel, ce qui d'ailleurs n'est qu'une forme de langage répondant au vague de ces conceptions.

Αἶσα s'emploie pour désigner :

La part du butin (Σ, 327) ;

Un sentiment abstrait : « Il y a encore une part pour l'espérance » (τ, 84) ;

La part de vie, la durée de la vie (dans le sens de portion), (Α, 416) ;

Enfin, ce qui est la part de la vie, c'est-à-dire le sort, la destinée : la part assignée par Zeus (Διὸς ou δαίμονος αἶσα). Le sens est alors pessimiste, parce qu'en général dans cette idée de part mesurée on envisage la limite, la mort.

De plus, Αἶσα est personnifiée, au moins symboliquement : « tout ce qu'Aisa et les sombres Fileuses (les Clothos ou les Parques) lui ont filé lors de sa naissance » (η, 197, cf. Υ, 126). La personnification des qualités morales est, on le sait, extrêmement fréquente dans les poèmes homériques, mais jamais Aisa n'a été représentée comme une divinité anthropomorphique, telle que les dieux olympiques, les Fleuves ou les Clothos, auxquelles on l'associe ici et qui ont leur place dans la mythologie hellénique.

Les termes αἶσα et μοῖρα ne sont pas tout à fait synonymes. Αἶσα désigne particulièrement la durée de la vie ; μοῖρα le bonheur ou le malheur. Bien que ceci ne soit pas rigoureusement exact, la nuance entre les deux mots répond un peu à celle du contenant et du contenu.

Digitized by Google

Chaque fois qu'un événement considérable se produit, on voit revenir ces mots μοῖρα et αἶσα, et le poète dit : son sort veut que... la destinée commande, a décidé... Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples. Qu'on se reporte aux passages de l'*Iliade* décrivant la mort des grands héros Sarpédon, Patrocle, Hector ; on verra que les dieux, les hommes et tout le premier celui qui va périr, reconnaissent le caractère inéluctable de l'événement, s'inclinent devant un arrêt fatal. Ce mot *fatal* est la traduction exacte du mot grec θέσφατον.

θέσφατον exprime l'idée d'un arrêt, d'une décision irrévocable : « ainsi qu'il est décrété (θ, 473), il est arrêté que tu échapperas » (κ, 473). C'est exactement le synonyme du *fatale* latin, dont l'étymologie est la même. Nul terme n'exprime plus énergiquement la philosophie des personnages homériques. Le plus brillant, Achille, sait parfaitement que sa destinée est de périr devant Troie.

Une image célèbre précise encore ce fatalisme. A l'heure décisive, dans les grands duels, Zeus saisit sa balance, place dans chaque plateau le lot (κήρ) de l'un des adversaires en présence. Celui du guerrier qui doit succomber est le plus lourd, et descend, l'autre s'élève.

Comment concilier cette notion d'un déterminisme inflexible avec celle de dieux capricieux, vindicatifs, que le poète nous montre conduisant la vie des hommes et des nations au gré de leurs passions et de leurs fantaisies ?

Deux théories ont été proposées pour résoudre cette grosse difficulté. Les uns déclarent que le Destin, la Μοῖρα, est une puissance supérieure aux dieux qui sont soumis à ses arrêts ; le monde serait gouverné par un pouvoir impersonnel, une aveugle fatalité « dont l'homme ni le dieu n'a pu rompre le sceau ».

Les autres soutiennent au contraire, que la μοῖρα est identique avec la volonté des dieux et spécialement de Zeus, le monarque céleste. Cette deuxième opinion est aujourd'hui très en vogue.

Digitized by Google

On énumère une foule de passages où la destinée (μοῖρα) semble se confondre avec la volonté des dieux, et nommément de Zeus. Tout d'abord les expressions Διὸς αἶσα, μοῖρα θεῶν, etc. Les mêmes faits sont indifféremment attribués aux dieux et à la μοῖρα. Patrocle, victime de la μοῖρα (Π, 850), l'est des dieux (845); ce sont eux qui l'ont appelé au trépas (693). Plus loin on lit : « La Moira m'a replacé sous ta main ; il faut que Zeus me déteste puisqu'il me livre de nouveau à toi » (Φ, 82). Les dieux se regardent comme solidaires de la μοῖρα (α, 33). On dit tantôt que c'est Zeus (δ, 208), tantôt que c'est la Moira (ω, 209) qui a filé à la naissance d'un homme le fil de son existence. Asios que la Moira fait tomber sous les coups d'Idoménée, en accuse Zeus (Μ, 116, 164 et 173). Ménélas rapporte à Zeus sa victoire sur Pisandre, que le destin a conduit à la mort. Réciproquement on nous montre les dieux délibérant sur des actes qui ensuite sont attribués à la Moira : c'est en conseil qu'ils arrêtent l'instant de la mort d'Hector. Patrocle égorgé par Apollon, qui assiste son adversaire Hector, affirme : « C'est la funeste Moira et le fils de Léto qui me font périr. » Enfin le poète dit explicitement que Zeus est le dispensateur des biens et des maux (ω, 527 ; ο, 488 ; ζ, 188).

On conclut de ces divers textes à l'identité de la volonté de Zeus et de la Moira. On peut observer qu'ils établiraient tout au plus la concordance, sans qu'il soit nécessaire d'en inférer l'identité. Dans beaucoup, du reste, μοῖρα est pris au sens commun, sans intention spéciale.

Mais il y en a d'autres qui contredisent nettement l'opinion ci-dessus exposée. Ce sont ceux où il est question de divergences entre les deux puissances qu'on veut identifier. Ceux-ci démontrent que la Moira peut être différente de la volonté de Zeus ou d'autres dieux et même opposée à leur désir momentané.

La conception homérique est le plus clairement indiquée dans la délibération des dieux qui précède la mort de Sarpédon (Π, 434 et suiv.). Zeus se demande s'il doit laisser

Digitized by Google

périr son fils, l'abandonner à la μοῖρα ou le lui arracher. Héra combat ce dernier projet et lui fait remarquer que les conséquences d'un tel acte seraient fort graves ; les autres dieux qui ont également des fils ou des protégés suivraient le mauvais exemple donné par Zeus et s'insurgeraient contre la μοῖρα.— Dans un autre débat analogue (x, 174), c'est Athéné qui plaide la soumission à la μοῖρα par des motifs analogues. Qand Héra prie Athéné et Poseidôn d'aider Achille (r, 127), elle a soin d'ajouter : « Nous le pouvons, puisque le moment n'est pas venu où il doit subir la destinée qu'Aisa lui a filée quand sa mère le mit au monde. »

Les paroles suivantes sont mises dans la bouche d'Athéné : « Il n'est pas au pouvoir des dieux eux-mêmes de sauver du trépas, fût-ce un homme qu'ils aiment, lorsque la Moira destructrice le livre à la mort » (γ, 236 et suiv.)

L'image de la balance, dont nous avons parlé antérieurement, confirme notre manière de voir. Ce symbole montre bien que Zeus ne décide pas l'issue par un acte de son libre arbitre, mais conformément à un ordre prédéterminé (et d'ailleurs annoncé d'avance). Cette comparaison des éléments de la destinée avec les poids posés dans une balance est si caractéristique qu'elle est encore aujourd'hui, dans les débats philosophiques sur la liberté, celle qui exprime le mieux la thèse du déterminisme.

Cependant la μοῖρα n'est pas une loi absolue, assimilable aux lois physiques telles que les ont énoncées les modernes, par exemple les lois de la gravitation ou de la pesanteur. Les Grecs homériques n'en sont pas encore arrivés à ce fatalisme passif auquel l'astrologie, la divination sidérale conduiront leurs descendants résignés à chercher dans les immuables combinaisons des astres le secret de leurs destinées.

Dans le monde tel que le conçoivent les aèdes homériques, il existe un ordre, mais non pas inflexible ; il reste un certain jeu dans les rouages. Le cas de Sarpédon, que nous avons relaté, le montre bien : il est condamné à périr de la main

Digitized by Google

de Patrocle, pourtant Zeus pourrait, par une sorte de coup d'État, le soustraire à sa destinée. La prière de Polyphème exprime une idée analogue ; il prie son père Poseidôn de le venger d'Ulysse : « Ne le laisse pas rentrer dans sa patrie, ou si son destin et de revoir les siens et son foyer, que ce soit le plus tard possible » (ι, 528 et suiv.). Il dépend donc des dieux de retarder un événement qu'ils ne doivent pas empêcher[1].

Ici se présente un problème qui a depuis longtemps exercé la sagacité des critiques. A divers reprises, dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* on rencontre l'expression ὑπὲρ μόρον, contre la destinée. Qu'en faut-il penser ? Cette expression correspond dans une certaine mesure à notre mot *miracle*, mais à un sens moins énergique. En plusieurs circonstances, les forces déchaînées menacent de dépasser la limite qui leur est tracée ; le poète dit : Ceci serait arrivé malgré la destinée, si un dieu n'était intervenu. Les Grecs se seraient rembarqués contrairement au destin, si Héra n'avait dit à Athéné... (Β, 155). Zeus exprime la crainte que, contrairement à l'ordre fatal, Achille ne renverse les murs de Troie (Υ, 29) ; Apollon intervient dans la même pensée (Φ, 516). De même Poseidôn, pour sauver Énée dont la destinée n'est pas de périr alors, mais qui pourtant, abandonné à lui-même, va succomber sous les coups d'Achille ; Athéné, pour sauver Ulysse qui va périr malgré la destinée (ε, 436). Il peut arriver que l'intervention divine soit trop tardive pour assurer l'observance de la μοῖρα. Quand Apollon a repoussé Patrocle, c'est au tour des Troyens de vaincre. Néanmoins, les Achéens l'emportent, contrairement au destin (ὑπὲρ αἶσαν) et il faut une nouvelle entrée en scène d'Apollon pour rétablir l'ordre régulier et prédéter-

1. Dans la légende d'Achille, nous voyons poindre une autre idée. Chacun a sa part de bonheur, μοῖρα ; il dépend de lui de la consommer plus ou moins vite, de la perdre par ses crimes (ce qui aurait été le cas d'Égisthe, α, 33), etc.

Digitized by Google

miné (π, 698 et suiv., et 764-778). De même le mariage d'Égisthe a lieu contrairement au destin (ὑπὲρ μόρον), malgré les avertissements des dieux.

On s'est efforcé de prouver que la μοῖρα n'est jamais transgressée en fait, que c'est une simple hypothèse du poète, mais que l'ὑπὲρ μόρον ne se produit pas réellement. Comme il ne s'agit que de concepts ces arguties ont peu d'importance. Il est indéniable que le poète envisage comme parfaitement possible, la transgression de la μοῖρα; cela nous suffit. Nægelsbach, dont Autenrieth a parfois altéré les idées, avait parfaitement remarqué que cela résulte de ce que la Μοῖρα impersonnelle n'a pas de force propre pour s'imposer.

La personnification de la Μοῖρα n'est qu'une forme de langage. Il est évident que s'il existait une personne divine, réglant l'avenir et imposant ses arrêts aux dieux comme aux hommes, elle serait la divinité suprême et reléguerait Zeus à l'arrière-plan. Jamais elle n'intervient directement pour assurer l'exécution de ses décisions; il faut qu'un dieu mette sa force propre, souvent sa force physique à leur service. Tel est le cas d'Apollon, empêchant Patrocle d'escalader le rempart d'Ilion. Le rôle du dieu est celui d'un fonctionnaire qui empêche de transgresser une consigne. Il serait facile de multiplier les exemples de dieux intervenant comme agents de la μοῖρα; plusieurs ont été cités déjà.

La Moira n'est donc pas une puissance physique du genre de celles qui règlent le cours des astres; c'est une force morale différente de celles des personnes divines, du genre de celle que nous appelons la loi, la coutume, la patrie. Il y a généralement concordance entre elle et la volonté des dieux, de même qu'entre la loi et la volonté des gouvernants, mais nullement identité. Les réflexions prêtées à Zeus à l'occasion de Sarpédon sont exactement celles que ferait un roi songeant à sauver un condamné. « Si je le fais, les princes de ma famille, mes grands vassaux voudront en faire autant, ce sera un désordre général. »

Digitized by Google

La religion homérique est essentiellement anthropomorphique; la notion de la μοῖρα est, comme toutes les autres idées qu'on se fait des dieux, empruntée à la société humaine d'où on l'a transportée dans la société divine. Cherchons donc dans les organismes politiques si nous rencontrons quelque chose d'antérieur et de supérieur à la volonté des gouvernants actuels, dont on ne discerne pas clairement l'origine, mais qui est une force devant laquelle on s'incline et dont rois et princes assurent le respect, d'autant plus qu'elle est souvent équivalente à leurs décisions particulières. Cette puissance, c'est la loi, la coutume, dont il serait bien difficile, même à un sociologue moderne, de préciser dans quelle mesure elle se confond avec la volonté actuelle du souverain. C'est la coutume qui fixe la part légitime de chacun dans l'ensemble des choses. Transportez cette idée dans la société divine, vous aurez la Moira homérique.

Une dernière remarque. La conception de la loi, puissance impersonnelle, est une des caractéristiques du génie hellénique; c'est par elle que fut définitivement fondée la science, dégagée enfin de la magie. Il est très intéressant d'en rechercher les origines, et il serait curieux que cette idée qui a surtout son application dans le monde physique fût la généralisation à cet ordre de phénomènes d'une constatation de l'analyse sociologique (la coutume).

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDE D'ESCHATOLOGIE

VISION DE GORGORIOS

UN TEXTE ÉTHIOPIEN INÉDIT

Par J. DERAMEY

Le manuscrit éthiopien, dont je ne présente qu'une partie mise en français pour le public savant et lettré, paraît être l'œuvre d'un Falacha, c'est-à-dire d'un Juif émigré en Abyssinie. Le professeur Joseph Halévy, qui a bien voulu me communiquer ce texte encore inédit, semble adopter cette opinion et nous savons tous la haute compétence de ce distingué sémitisant[1].

Si la Vision de Gorgorios est vraiment l'œuvre d'un Juif émigré sur les plateaux de l'Éthiopie, elle dénote la permanence d'une tradition judaïque et spiritualiste au centre de l'Abyssinie, et c'est en ce sens que la publication de ce document peut être utile à ceux qui désirent étudier de près les origines et filiations, soit religieuses, soit ethnologiques d'un peuple dont toute l'Europe s'occupe aujourd'hui.

Rien, dans ce texte, ne décèle une main strictement chrétienne. On y trouve à la vérité plusieurs descriptions dans le goût de l'*Apocalypse* de saint Jean, mais il ne faut pas s'en

1. Voir à la fin de cette étude la note historique sur les Falachas.

Digitized by Google

étonner. Les écrivains sémites, j'entends surtout les hagiographes, sont coutumiers de ces tableaux, soit qu'ils s'approchent des traditions chrétiennes, soit qu'ils demeurent strictement fidèles à l'esprit dont le prophète Daniel est le représentant le mieux connu.

C'est la pensée du Jugement et de ses conséquences qui domine l'âme du pieux Falacha, auteur probable de cette Vision. Les païens déjà n'ont pu échapper à cette pensée obsédante, témoin Virgile qui proclamait heureux celui qui s'affranchit des terreurs de l'Achéron. J'ignore si, parmi les Falachas anciens et modernes, il existe quelque chose de semblable aux divisions doctrinales, constatées, dès le temps du Christ, entre les Sadducéens et les Pharisiens. Ce qui paraît évident, c'est que notre auteur partage les idées de saint Paul et de plusieurs autres, touchant la Résurrection des morts. Il y a ici autre chose et plus que le schéol, séjour ténébreux et désolé des mânes : car il y est parlé d'un jugement et de la sanction qui le suit. C'est principalement dans les descriptions des châtiments atroces infligés aux grands pécheurs, que notre auteur se rapproche le plus des traditions sacerdotales de l'Orient et aussi de l'Égypte. Les Juifs avaient vécu longtemps au milieu de ces religions; ils y avaient pris ce qui leur convenait; nous-mêmes, Européens et chrétiens, ne rencontrons-nous pas, dans la *Divine Comédie* du Dante, des tableaux que le monde romain et grec, que la tradition authentiquement chrétienne n'auraient pu inspirer seuls à la verve de l'implacable Florentin?

Je suis d'avis que ce manuscrit, disons mieux, cette copie (car les fautes trop faciles à relever dans le texte, et les lacunes évidentes décèlent une main novice) ne date pas d'une époque antérieure au XIIIe siècle. Rien, cependant, dans l'examen extérieur du manuscrit lui-même, ne révèle une date précise.

C'est un fascicule d'une vingtaine de pages, insérées au milieu d'un épais petit volume de la forme d'un in-24. Les

Digitized by Google

feuilles sont un parchemin blanc et fin. Le copiste semble habile, en tant que calligraphe, mais d'une faiblesse insigne pour tout le reste. Plusieurs lettres sont écrites avec une encre rouge ou bleue et tiennent lieu de majuscules. Le reste est d'une encre noire très résistante.

M. Joseph Halévy, le savant professeur que nous connaissons, voyageait autrefois dans l'Amhara, partie centrale de l'Abyssinie, et se trouvait un jour dans la petite ville de Capta, non loin de Matma, lorsqu'on lui signala la boutique d'un scribe, riche en livres et manuscrits. Ce fut dès la première visite que ce scribe montra le volume entier à M. Halévy et attira de préférence son attention sur le fascicule inséré au milieu des autres, et contenant la Vision de Gorgorios. « Ce personnage, dit-il, est un grand saint d'autrefois. On en garde encore le souvenir, et vous serez content d'emporter quelque chose de lui en Europe. »

Il m'est impossible de dire autre chose touchant ce manuscrit, dépourvu de toute histoire, sauf celle de sa rencontre à Capta, dans la boutique d'un scribe israélite, descendant probable des Juifs émigrés en Abyssinie à diverses époques et appelés Falachas, terme qui a le sens du mot latin *advena*. Je parlerai assez longuement de ces Falachas à la suite de la Vision de Gorgorios, et je reviens à la date supposée de mon manuscrit.

Au XIIIe siècle, en effet, un mouvement littéraire très prononcé se fit sentir dans l'Abyssinie entière. La littérature des Arabes, celle des Rabbins étaient dans le même temps très florissantes. Les populations d'origine sémitique, les Falachas vivant dans le Samen et autres contrées élevées du nord-ouest de l'Amhara, ne devaient pas échapper à ce développement. C'est en effet sous les rois ou Negus Yekuno-Amlac, Amda-Syon et quelques autres princes des XIIIe et XIVe siècles, que l'histoire a constaté un réveil national, religieux et littéraire, à droite et à gauche du Nil Bleu, depuis le Tigré jusqu'au royaume du Choa.

Digitized by Google

Si Gorgorios a vécu à cette époque ou un peu plus tard, il a dû mettre à profit le respect religieux du peuple abyssin pour l'antiquité judaïque où il retrouvait les ancêtres supposés de ses rois. Les haines et les luttes d'extermination ne datent, en effet, que de l'arrivée des Jésuites portugais et de leur influence au temps de Sertza-Dengel.

Le pieux Falacha, notre auteur supposé, aurait pu se servir des travaux eschatologiques datant des premiers siècles du christianisme. Il ne paraît pas en avoir éprouvé le besoin. Il n'a même profité qu'avec une extrême réserve des sources du même genre, si abondantes chez les Rabbins. Son œuvre revendique, par là, une véritable originalité que je ne lui contesterai pas.

On ne trouve dans la Vision de Gorgorios que des traces affaiblies, je dirais même presque nulles, des travaux des Gnostiques. On sait pourtant que, vers le temps d'Amda-Syon, des traductions nombreuses furent faites par des moines abyssins, et qu'on y rencontre des œuvres de la Gnôse alexandrine ou syrienne. Il ne semble pas, pour autant, que les rêveries orientales aient eu prise sur l'esprit très positif et peu métaphysique des populations éthiopiennes. Voilà pourquoi, probablement, Gorgorios, si tel est le nom de l'auteur, n'a pas songé à coudre à ses récits le moindre lambeau des recherches philosophiques, si chères autrefois aux penseurs d'Alexandrie et d'Antioche.

Abordons, maintenant, la Vision elle-même ou plutôt sa traduction, pour laquelle je demande la plus grande indulgence, à cause de sa véritable difficulté. J'avertis mon lecteur que j'ai traduit souvent, mot à mot, ne pouvant faire autrement, et que j'ai indiqué par des points les lacunes nombreuses de la copie que j'ai sous les yeux.

Digitized by Google

VISION DU PROPHÈTE GORGORIOS OU GRÉGOIRE SON VOYAGE AUX ENFERS ET AU CIEL

I

Béni soit Dieu, seigneur d'Israël! Ceci est la parole du prophète Grégoire.

... Je m'adressai alors à l'ange Michaël : « Dis-moi comment surviennent la mort et la séparation de l'âme d'avec le corps? Il me répondit : « On appelle mort l'abandon du corps par l'âme. » La mort est douce ou cruelle, selon qu'elle frappe les justes ou les pécheurs. Pour celui qui a fait des œuvres bonnes, la mort est le salut et le repos, dès l'instant de la séparation. L'amertume est absente de la mort pour cette âme; elle voit se réunir auprès d'elle les bons anges, c'est-à-dire ceux dont le visage respire la beauté et l'esprit la miséricorde. Ils portent des couronnes de lumière, et ils accueillent l'âme au séjour de la gloire, par les hymnes et les félicitations adressées à l'ange qui est demeuré avec elle[1], et ils chassent au loin les esprits impurs. Ils conduisent ainsi l'âme dans les cieux, au milieu des louanges et des glorifications.

» Quant à la mort du pécheur et à la migration de son âme du milieu de ce monde, voici comment tout se passe.

» Les anges du châtiment arrivent d'abord auprès d'elle. En eux n'habite aucune miséricorde, leurs visages expriment la laideur, leur aspect est difforme. C'est alors que l'âme du pécheur est livrée à une douleur cruelle. Puis accourent d'autres démons pour demeurer avec elle, ceux-là précisément qui se tiennent près des pécheurs pour les tromper. A cette vue, l'âme se repent de n'avoir pas fait le bien, mais la damnation est son partage; elle est ainsi conduite dans une mer d'affliction profonde, dans une tempête (de châtiments) et sous des verges de feu qui la flagellent. »

Et l'ange me dit : « Regarde vers la terre, » et voici que je vis

1. Grégoire semble admettre ici la croyance à l'Ange gardien.

Digitized by Google

des milliers de lumières, c'est-à-dire des milliers de bons anges au visage radieux, richement vêtus, glorifiant et exaltant la Sainteté (infinie). « A toi la gloire, disent-ils; à toi, Seigneur! conviennent toute gloire, tout honneur et grandeur; car c'est toi qui es la grâce des saints et la couronne des âmes pures, l'élévation des humbles et la force des faibles. »

Je vis ensuite la gloire du Dieu très haut, qui demeure au plus haut des cieux, tandis que devant Lui tremblent les créatures du ciel et de la terre.

Mais voici : à l'intérieur d'un oiseau divin (le texte porte une poule), je vis comme une forme de perle blanche, éclatante de lumière, tellement que si son éclat se révélait tout entier, elle illuminerait le monde jusqu'à ses extrémités.

Puis s'élevait Sion au-dessus des splendeurs des cieux, Sion bâtie de pierres précieuses, brillante comme l'or purifié au feu. Une couronne était placée sur la tête de ce (divin) tabernacle, ornée d'une pierre qui jetait l'éclat de l'émeraude, décorée de trois perles fines, admirables de blancheur et lançant des gerbes de lumière telles que l'œil ne peut soutenir leur aspect. Mais voici venir des anges, parés de vêtements couleur de rose blanche, semblables à des perles célestes, serties dans un or très pur. De leur bouche sortait une voix qui disait : « Saint est le roi qui scrute l'intérieur de ses élus! Il est semblable à l'arche (ornée) des perles blanches, et rien n'existe de comparable à lui en élévation. »

Or, l'on trouve à l'intérieur de cette arche des caractères tracés en perles de grande valeur : olives marines, pierres aux couleurs changeantes. Lorsqu'en effet se manifeste l'éclat du rubis, le vert (émeraude) brille à son tour. J'y admirais en outre la couleur de l'azur ainsi que celle du safran, et tout aussitôt d'autres aspects, chacun en son genre et à son tour.

Voyant cela, je tombai sur la face et je pleurais, mais l'ange me dit : « Pourquoi pleures-tu à la vue des merveilles opérées par le Seigneur en faveur des enfants des hommes, trop souvent insensés et jugeant mal (de toute chose)? » Puis Michaël ajouta (aussitôt) devant l'assemblée : « Grégoire! tu vas voir, maintenant, quelque chose de plus grand dans les cieux et sur la terre... ceux-là adorent Dieu avec un cœur pur, mais qui peut les connaître?... J'entendis ainsi les chœurs célestes et des chants qui réjouirent mon

Digitized by Google

cœur : louanges, hymnes, lumières, éclairs et parfums délicieux qui feraient revivre les morts.

Après cela, je me retournai et voici que j'aperçus une femme[1] vêtue d'écarlate, dont l'œil ne pouvait soutenir l'éclat lumineux. Je l'admirais, tandis que les anges glorifiaient Dieu, et je voulais m'enfuir n'importe où. Mais je reconnus (peu à peu) le lieu où j'étais et mon cœur revint à lui. Je demandai ensuite à l'ange quel était ce lieu, et il me dit : « C'est ici la Jérusalem céleste. Qui donc en sera digne ? » et il ajouta : « Lis ce qui est écrit sur la porte de la maison sainte. » Et voici que je distinguai aux scintillements de la lumière une inscription latine qui signifiait : « Celle-ci est la Jérusalem céleste qui sera le partage de ceux qui se seront dévoués pour la parole de Dieu et qui auront méprisé la gloire de ce monde passager. Elle sera aussi le partage de ceux qui se sont retirés vers les montagnes et les rochers, vers les grottes et les solitudes, afin d'être les serviteurs de Dieu. »

II

Michaël me parla ensuite, tandis que je le regardais : « Suis-moi et vois la sentence de condamnation infligée à ceux qui renient le Seigneur. » Il me conduisit alors au sommet le plus élevé de la montagne, et il me dit : « Tourne-toi et regarde à ta droite. » Et voici : je vis un fleuve grand et profond qui engloutissait toutes choses comme du plomb tombé dans une eau profonde ; et je voyais sortir de ce fleuve des charbons ardents, et l'onde bouillonnait comme dans une chaudière, exhalant des odeurs fétides, tandis que le feu coulait aussi abondamment que les eaux du grand fleuve d'Égypte.

Et voici qu'à l'intérieur se trouvaient des hommes avec des chaînes aux jambes, leurs têtes renversées, frémissantes et comme bouillonnantes dans le feu. Je pleurai à ce spectacle, je me

1. Si Grégoire a lu les premiers versets du chap. XII de l'*Apocalypse*, il n'y a pas lieu de s'étonner de l'apparition de cette femme dans son récit.

Digitized by Google

lamentai et je me sentis gagner par un grand effroi et un grand tremblement. Puis, retombant sur le visage, je dis à l'ange : « Qui sont ces hommes? » Il me répondit : « Maître! ce sont ceux qui ont renié Dieu, qui ont multiplié leurs crimes, et c'est leur châtiment éternel que tu contemples. »

L'ange me dit encore : « Tourne-toi et regarde vers ta gauche. » Je me tournai, je regardai, et voici un grand fleuve tel que le premier, roulant des matières inflammables et de la poix. Des tourbillons de feu pétillaient et atteignaient de leurs flammes la hauteur des cieux. Et je vis sur ce fleuve des créatures étendues, fouettées par la tempête de feu qui sévissait dans leurs chairs. Il ne restait plus que les ossements de ces corps que Dieu avait créés. Or, ce tourbillon de flammes s'élargissait en une sorte de lac qui servait de prison à tous ces corps, ainsi que le premier fleuve, et leur combustion était accompagnée de crépitements que j'entendais.

Et je dis à l'ange : « Seigneur! qui sont ceux-ci? » Et il me répondit : « Ce sont ceux qui n'ont pas révéré le nom sacré... » Puis il ajouta : « Ceux aussi qui se sont imaginé que je les aurais préservés (malgré eux) au nom du Très-Haut. » Et je vis que, dans ce fleuve noir et profond, il y avait un vase pour puiser du feu, et il me dit : « Puise et verse sur eux, » et c'est ainsi que s'exécute le jugement de ces damnés.

Alors je dis à l'ange : « Qui sont ceux-là, Seigneur? » Il me répondit : « Ce sont les rois de la terre, serviteurs de l'injustice, et d'autres (que les rois) coupables des mêmes iniquités. » L'ange me dit encore : « Tourne tes regards derrière toi. » Et je vis de grandes ténèbres, et j'entendis en elles des pleurs et des cris. Mais l'ange ajouta : « Quant à vous, ô ténèbres! je suis envoyé par Dieu pour révéler à Grégoire ce qui se trouve dans votre sein. Découvrez-vous donc et montrez ce qui est en vous. Ensuite vous reprendrez votre forme primitive. » En même temps s'ouvrirent ces ténèbres dans le sens de la hauteur et de la largeur; et de toutes parts s'allumèrent, dans cette nuit brûlante, des torches fétides, tourment des âmes des damnés[1]. Et je voyais aussi des créatures humaines diversement châtiées. Il y en avait qui flambaient et dont les langues

1. On retrouve dans cet épisode comme une vague réminiscence de l'*Évangile de Nicodème*, chap. XXII, XXIII, XXIV.

Digitized by Google

immobiles tombaient jusqu'à leurs poitrines, et je dis à l'ange : « Qui sont-ils, ô Seigneur? » « Ceux, me répondit-il, qui ont porté de faux témoignages contre leurs frères. Il en est, dans le nombre, qui habitent un immense glacier pire que le feu. » Leurs dents grinçaient, une terreur immense fondait sur eux accompagnée de larmes amères. Je pleurai et je dis : « Qui sont-ils, Seigneur? » « Ceux, me dit-il, qui ont fait mauvais accueil aux voyageurs et aux pauvres. Il en est, parmi eux, qui habitent des prisons intérieures, et dont la sentence a pour exécuteurs des scorpions énormes qui les déchirent. »

Puis je dis à l'ange : « Et ceux-ci, qui sont-ils? » « Ce sont ceux qui ont juré faussement par la Divinité. Il en est qui sont obligés à ne se tenir que sur un pied, en grinçant des dents, pendant que sur eux, goutte à goutte, tombe comme un lait de feu; puis les démons viennent ici avec des colliers et des bracelets ardents qui font tressaillir la chair (de ces misérables). » L'ange me dit encore : « Ceux-ci croient dans un homme, mais non en Dieu [1], et parmi ceux qui ont (ainsi) abandonné Dieu, il en est dont le visage est de la couleur des ténèbres. Ils étendent leurs mains et les agitent au milieu de ces vagues de feu, mais les démons (les secouent) et les maîtrisent. » « Qu'ont-ils fait, Seigneur? » « Ils ont volé le bien d'autrui. Tu les vois dans ce feu, plongés jusqu'au genou; ils crient, ils se lamentent en disant : Malheur à nous! pourquoi n'avons-nous pas expié ce qui fait (maintenant) notre damnation éternelle? » Et l'ange leur disait : « Ne connaissiez-vous pas la parole de l'Écriture? n'aviez-vous pas lu les discours des prophètes? n'aviez-vous pas entendu les commandements divins? » Ils répondirent : « Insensés que nous étions! nous avons, nous-mêmes, allumé ce feu. »

Et je dis à l'ange : « Seigneur! qui sont encore ceux-ci? » « Il en est parmi eux, me répondit-il, qui se sont prosternés devant les démons (ceux-là mêmes) qui leur couvrent le visage avec ces charbons de feu, pendant qu'ils pleurent amèrement. » « Et ceux-ci? dis-je encore, ô Seigneur! » « Ce sont ceux, répondit-il, qui ont excité la jalousie de Dieu, à cause de ceux qui ne sont pas Dieu [2]. »

1. Allusion, soit aux chrétiens, soit aux musulmans.
2. Allusion probable à la foi en la Trinité.

Digitized by Google

J'en voyais d'autres encore plongés dans ces abîmes brûlants, et je demandai : « Que sont-ils ? » « Ceux qui vous adorent, ô Seigneur ! mais qui exercent aussi la divination, qui vont consulter les idoles et qui se confient en elles... »

... Les démons les frappaient de tous côtés, environnant leurs personnes d'afflictions et de flammes. Et (ces misérables), à l'imitation de chiens courroucés, cherchaient à mordre les démons de leurs gueules remplies de feu. Ils étaient frappés sur la tête et sur tout le corps, et les charbons brûlants pleuvaient sur eux comme la pluie des nuages épais.

L'ange me dit encore : « Les reconnais-tu ? sais-tu leurs péchés ? Ce sont ceux qui ont tué leurs semblables et qui ont versé un sang innocent. Il en est parmi eux qui saisissent des charbons brûlants pour torturer leurs membres et répandre l'action du feu sur tout leur corps. »

Et je dis à l'ange : « Qui sont encore ceux-là ? » « Ceux qui font l'adultère, répondit-il, et qui convoitent les femmes des autres dans leurs désirs charnels. Tu vois ici leur châtiment pour l'éternité. »

Je pleurai alors et tombai sur la face en disant : « Malheur aux fils d'Adam ! » Et l'ange me releva et dit : « Tu verras désormais des choses encore plus grandes et qui dépassent l'intelligence (de plusieurs). Les hommes sont récompensés selon leurs œuvres, »— c'est ainsi que je l'avais vu (compris), — « mais celui qui meurt sans avoir fait pénitence ne verra pas la face de Dieu. Il n'y aura pour eux jamais de miséricorde, et pourtant, ils auront la connaissance de Dieu. »

... (Puis je vis) un bon vieillard qui venait d'expirer et dont les anges faisaient monter l'âme (vers les cieux). Cette âme brillait comme un soleil. La joie était devenue son partage et les anges lui disaient : « Tu en as fini avec la douleur et la peine que tu as ressenties à cause de la parole de Dieu. Tu vas trouver ta récompense près de Lui, car Il est miséricordieux à jamais. Ornez, embellissez cette âme. » Alors crièrent tous les anges du ciel : « Gloire au Dieu unique ! à celui-là seul qui est saint ! » Les anges disaient encore : « O âme ! les bonnes œuvres que tu as accomplies dans le corps et l'esprit te donneront la vie, car *les justes vivront toujours*, au milieu des anges et près de celui qui demeure avec chacun d'eux[1]. »

1. Livre de la *Sagesse*, v, 16. — Allusion nouvelle à l'ange gardien.

Digitized by Google

Ensuite, j'entendis une voix divine qui disait. « Apportez à cette âme ce qui lui est dû, qu'elle reçoive le fruit de ses œuvres et la récompense de son adoration rendue par elle à son Créateur. » Et les anges vinrent dire à cette âme : « Ne crains pas; si tes œuvres ne méritent aucun regret, tu obtiendras le royaume du ciel. Désormais, et en vertu de tes actions, tu seras rétribuée avec justice. » Puis j'entendis encore la voix divine : « Amenez-moi cette âme. Quant aux perfides et aux injustes, leur place est marquée là jusqu'au jour de la juste répartition. Prenez courage, ô vous, les anges! dites : Saint! Saint! Saint! le Dieu des armées, dans ses œuvres. Il est miséricordieux et clément. C'est lui qui élève les humbles, qui fait entendre la vérité aux puissants. C'est toi, ô Seigneur! qui seul es le roi de justice. Sois (donc) notre juge. »

. . . . . .

. . . . . Ceux qui ont cru au Seigneur, leurs erreurs leur seront remises, mais ceux qui après avoir cru se sont retournés vers les œuvres de péché rencontreront un grand châtiment et leur fin sera pire que le commencement.

Cet ange me dit encore : « O Grégoire! si un homme aime Dieu de tout son cœur et de toutes ses forces, pour peu qu'il fasse le bien, Dieu l'aidera, le sauvera de la damnation et le dirigera ; car Dieu ne repousse personne. Les doctrines de ce monde passeront, c'est Dieu qui t'a enseigné la vraie doctrine (laquelle ne passera point). C'est l'humilité qui est destinée à chasser (de nos cœurs) l'amour de ce monde. »

Et moi Grégoire je répondis : « Mes frères, prosternons-nous devant le Dieu du Ciel, dans cette cité de lumière et d'eaux pures, où celui qui arrive trouve un refuge pour son âme et pour ses œuvres de justice. Mes frères! les jours de notre vie passent de telle sorte que je puis dire : Leur fin est proche et l'avènement du Seigneur se fait dans un instant et dure autant que la fleur du désert, car nous pouvons qualifier ainsi la venue de la mort, en la comparant à l'arrivée subite d'un voleur. »

« Alors même que les âmes se cacheraient du Créateur et se confieraient (uniquement) dans leurs œuvres, Dieu rendra à chacun ce qui lui est dû. »

« O âme! quoi que tu dises, pourvu que tu aies bien agi en ce

Digitized by Google

monde, et vous aussi, mes frères, (ne craignez pas) de venir vers Dieu. Ne déviez pas du côté de ce monde périssable et instable qui ne dure qu'un moment. Considérez les jours comme un songe ; ne souillez pas ma maison, et vous partagerez avec les justes l'héritage de la justice[1]. »

III

L'ange Michaël me dit ensuite : « Je t'ai montré la sortie de l'âme du corps des pécheurs et des justes. Suis-moi, et je vais te faire voir le lieu où reposent les élus et les purs. » Après m'avoir (ainsi) parlé, il me prit la main et me conduisit dans un lieu immense, dont la beauté consistait (surtout) dans l'éclat admirable d'une pierre d'un grand prix qui illuminait jusqu'aux étoiles[2].

Et voici, à l'intérieur de ces lieux, des myriades de portiques, ornés de saphirs dont l'éclat effaçait le soleil. La terre en cet endroit possède la blancheur éclatante de l'argent et des pierres qui lui ressemblent. Puis, voici un grand fleuve, et tout autour mille petites sources qui coulaient en tremblotant. L'eau du grand fleuve brillait comme l'or le plus pur, comme les topazes, les chalcédoines, les jacinthes et les émeraudes. Il était ombragé par des arbres de toute taille, disposés comme des ruches d'abeilles. Et, parmi ces arbres, il n'en était point qui fussent desséchés, ni dont les feuilles fussent tombées, ni dont les fruits fussent gâtés. Ils

1. Ces deux passages prouveraient que Gorgorios admettait le salut des justes, en dehors de toute confession religieuse, voire de toute croyance pratique à un Créateur. Le milieu dans lequel il vivait lui faisait-il une nécessité de ces idées si larges ? n'était-ce pas plutôt dans l'espoir d'opérer la conciliation, de prêcher la fraternité parmi les peuples qui voulaient alors dominer sur l'Abyssinie : Gallas fétichistes, Arabes et Turcs musulmans, Juifs du Samen, Chrétiens jacobites ou melchites ? Grégoire leur disait : « Faites le bien et le juste : Dieu se charge du reste. »

2. On remarquera les ressemblances avec l'*Apocalypse* de Jean.

Digitized by Google

répandaient une odeur suave, et ils portaient des fleurs plus odoriférantes que tous les aromates d'aucun lieu de la terre.

Lorsque les morts viennent à sentir, du sein de leurs tombeaux la douce odeur de ces arbres, elle les fait revivre. Or, dans ce lieu, il n'y a pas de soleil, et pourtant il y fait une clarté plus grande qu'avec le secours de cet astre, et les ténèbres de la nuit ne sauraient en approcher.

Voyant cela, j'admirais et je glorifiais le Seigneur. Puis l'ange me dit encore : « Ne sois pas étonné, ô Grégoire! à la vue de ce jardin dans lequel ont habité Adam et Ève, où ne se rencontrent ni la mort, ni les ténèbres, ni le froid. Si Adam et Ève avaient compris le Seigneur, ils y seraient demeurés avec leurs enfants, sans peines, sans douleurs et sans connaître la mort; je le dis à vous, mes frères! mais le péché a transgressé les ordres du Seigneur; l'avidité du savoir a causé ces maux[1]. »

Et je dis à l'ange Michaël : « Qui sont les habitants de ce lieu ? » Et Michaël me répondit : « Ceux qui ont gardé les commandements divins habitent ce séjour. » Puis, il me dit encore : « Suis-moi, je vais te montrer la condamnation de la Synagogue aux murailles d'argent, qu'on avait bâtie en l'honneur du saint nom de Dieu. » Cette fois encore j'acceptai son offre, et voici qu'à mes regards s'offrit une synagogue (un temple) aux murailles de fer. Les anges aussi la gardaient.

(Quant à la première synagogue), elle était vaste, solide et élevée, ornée d'émeraudes verdoyantes qui brillaient en éclairant. Les plafonds étaient soutenus par des colonnes d'une blancheur immaculée, incrustées de topazes et de chalcédoines. (La couverture était faite avec) des tuiles émaillées de rouge et d'un bleu aussi beau que l'azur du ciel, ornées d'aigues-marines. Puis, Michaël se tut, et l'on entendit à l'intérieur, avec des intervalles d'un profond silence, les anges qui louaient Dieu en disant : « Tu es saint. » Ils exaltaient le Seigneur en abaissant leurs têtes, au milieu de mille étincelles flamboyantes[2].

1. Allusion à l'arbre de la science, *Gen.*, II, 17.

2. Grégoire semble confondre ce qu'il appelle une synagogue avec le Paradis terrestre, avec la Jérusalem céleste de la Bible et avec la Sion céleste tant célébrée par les hagiographes abyssins.

Digitized by Google

Au sortir de ce lieu, l'ange me dit : « Tu as bien vu ceux qui habitent ces beaux séjours? (sache) que leur gloire s'augmentera encore. »

« Ainsi soit, » dit le prophète (docteur) Grégoire.

IV

Or, le jour où l'ange me prit à l'endroit où j'étais, il fit un signe sur ma couche. (En m'y retrouvant), je rendis grâces au Seigneur et le glorifiai; mais je fus triste et affligé, parce que j'avais quitté les lieux saints où s'exercent les jugements réservés aux enfants des hommes.

Ensuite, j'écrivis ce récit qui est un écrit spirituel et je l'envoyai de tous côtés, afin qu'il servît à tous ceux qui le recevraient; car Dieu aura pitié de celui qui persévère dans le bien : celui-là n'aura rien à craindre au jour de la rétribution et du jugement final, et il sera digne du royaume des cieux. Ainsi donc grâces soient rendues à Dieu!

Puis Grégoire glorifia Dieu qui est le seul Dieu miséricordieux et clément.

Rendons-lui grâces, implorons-le, prosternons-nous devant lui. Qu'Il nous sauve de toute damnation et de toute œuvre mauvaise. Qu'Il nous aide à faire sa volonté; qu'Il nous partage son héritage dans sa clémence et sa miséricorde à jamais, amen! Vous, anges! glorifiez le Seigneur, alleluia! A toi, Seigneur, conviennent la gloire, la grandeur et l'honneur, car c'est toi qui es la grâce des justes et la couronne des âmes pures. Tu es la grandeur des humbles et la force des faibles. Alleluia! gloire à Dieu! à toi qui seul es saint, à toi le Dieu de miséricorde et de clémence, à toi qui relèves les abaissés et qui abaisses les puissants! C'est toi seul, le roi des rois. Oui! ô Seigneur de justice!

Gloire au Dieu très haut qui habite sur les sommets et qui fait trembler devant Lui toute créature du ciel et de la terre! Il est saint, celui qui demeure dans les tabernacles de ses saints et de ceux qu'il a bénis dans les hauteurs des cieux. Il est saint au ciel et sur la terre. Gloire et grâces au seul Dieu, seigneur de toute créa-

Digitized by Google

ture, qui se trouve en tous lieux! Alleluia au Dieu saint et vivant qui est invincible! car ses merveilles sont innombrables. Gloire, honneur, bénédiction et domination à celui qui est assis sur son trône étincelant comme des charbons de feu. (Aux cieux) et sur la terre la gloire lui appartient[1].

CONCLUSION

Béni soit Dieu, seigneur d'Israël, qui m'a permis d'achever cet écrit! Je l'ai rédigé pour toi, Gardien de mon bien-aimé abba (père ou supérieur)[2]. Ne m'oublie pas dans ta miséricorde, dans les siècles des siècles. Amen!

Pour éclaircir la question de l'origine de cette Vision de Grégoire, il est nécessaire de rapprocher la prière ou élévation finale et les prières ou élévations des anges, d'un nouveau texte, extrait de la littérature des Falachas, et que je dois à l'extrême obligeance du professeur Joseph Halévy, comme le manuscrit lui-même, dont j'ai donné la traduction partielle.

UNE PRIÈRE DES FALACHAS

Béni soit le Dieu, seigneur d'Israël! Or, ce fut après la mort d'Abba-Saqouian qu'un serviteur de Dieu prit la prière du prophète Saqouian, qu'il réunit la prière des Anges à celles des justes et qu'il en fit un livre. J'écrivis ensuite ce récit spirituel et je l'envoyai dans toute la terre, afin qu'il pût être utile à ceux qu'il plairait à Dieu, qu'ils connussent Dieu et que le Seigneur eût pitié de ceux qui feraient le bien en ce monde et leur enlevât toute crainte, au

1. Les personnes habituées au style de l'Ancien et du Nouveau-Testament trouveront ici bien des réminiscences des prières et des cantiques sacrés.

2. Cette épithète de « Gardien », qui signifie conservateur, est donnée à Dieu par l'auteur.

Digitized by Google

jour de la rétribution et les garantit du châtiment final, afin qu'ils fussent dignes du royaume des cieux.

C'est pourquoi, moi (Saqouyan), je remercie et je glorifie Dieu, qui seul est saint, miséricordieux et clément[1]. C'est lui que nous implorons, devant lequel nous nous prosternons, afin qu'il nous garde de toute œuvre mauvaise et nous aide à faire sa volonté; qu'il nous donne en partage son héritage, dans sa clémence et sa miséricorde jusqu'à la fin des siècles. Amen.

UNE PRIÈRE DES ANGES AU DIEU UNIQUE

SUIT LA PRIÈRE DE SAQOUIAN

Alleluia! à toi conviennent, Dieu unique, la louange, la grandeur et la gloire. Tu es élevé, toi qui demeures sur un trône élevé, car tu es la beauté et la grâce des justes, la couronne des purs, la grandeur des humbles, la force des faibles. Alleluia pour Dieu seul! Saint, saint, saint! Tu es miséricordieux et clément. C'est toi qui élèves les humbles et qui ceins les forts. Toi seul es roi, seigneur de justice et de droiture.

Gloire au Dieu unique! le très haut qui habite sur les hauteurs (in excelsis). Il est béni au plus haut des cieux. Son nom est saint et pur. Gloire, honneur, bénédiction et domination à celui qui est assis sur un trône étincelant!!!

On aura remarqué sans peine la ressemblance de ces formules de prières et de leur préambule avec les endroits analogues du manuscrit. Il est certain que les prières de Saqouyan et des Anges nous viennent des Falachas du Samen en Éthiopie; c'est pour cette raison de similitude que la Vision de Gorgorios a été attribuée à la littérature des Juifs émigrés vers le sud de la Nubie et jusqu'aux sources du Nil Bleu.

1. Il est à remarquer que Saqouyan insiste comme Grégoire sur la miséricorde et la clémence de Dieu. Ces deux qualificatifs accompagnent, comme on le sait, le nom d'Allah dans la liturgie musulmane, et ailleurs encore.

Digitized by Google

Je suis amené ainsi à parler des Falachas, à dire leurs origines supposées, et à les suivre dans le cours des révolutions de l'histoire d'Éthiopie. Je le ferai brièvement.

D'après Bruce, les Falachas qui ont aujourd'hui un langage particulier, faisaient partie des nations qui s'enfuirent de la Palestine aux approches de Josué (Bruce, t. III, p. 250 et 303). Eux-mêmes prétendent qu'ils sont venus de Jérusalem avec Ménilek, fils de la reine de Saba et de Salomon (*ibid.*, p. 260). Lors de la conversion des Éthiopiens au christianisme, ils auraient choisi pour souverain un prince de la tribu de Juda et de la race de Salomon, par Ménilek, qui se nommait Phinéas. Il refusa d'abandonner la religion de ses pères, et c'est de lui que les princes des Falachas descendent en droite ligne. On s'est défié peu à peu des affirmations de Bruce et l'on a suivi d'autres données plus probables.

Aujourd'hui, on admet généralement que les Juifs sont arrivés en Abyssinie, dès les premiers siècles, pêle-mêle avec les Arabes du Sud-Ouest, c'est-à-dire avec les Himyarites; et qu'un autre courant d'immigration aura conduit les Juifs, habitants de l'Égypte, vers la Nubie et l'Abyssinie, dès les premiers siècles du christianisme. Un fait constaté par les voyageurs modernes et dont nous trouvons la preuve dans Caillaud (*Voyages à Meroë et au Sennaar*, t. II, chap. XXXIV et sqq.), c'est que, sur les deux rives du Nil Bleu, on n'a pas encore rencontré le texte hébraïque du Pentateuque, mais seulement la version Alexandrine; ce qui donne à penser que le plus grand nombre des Falachas ou Juifs émigrés venaient de la vallée inférieure du Nil. On sait d'ailleurs que les Saintes-Écritures ont été traduites en ghéez (langue classique) dès l'époque de Frumentius, et que ces traductions faites d'après les Septante, à l'usage des nouveaux chrétiens, auront ainsi confirmé les Falachas dans leur habitude de lire le Pentateuque à l'aide d'un texte devenu habituel aux chrétiens de l'Abyssinie tout entière,

Digitized by Google

qui rendaient hommage par cela même à l'habileté consciencieuse des savants juifs d'autrefois.

La première apparition dans l'histoire d'Éthiopie des Falachas, si l'on s'en rapporte aux témoignages de Bruce, de Salt et aux chroniques éthiopiennes ou arabes, traduites ou étudiées par MM. Halévy, Guidi, Dillmann, René Basset, Jules Perruchon et quelques autres, a lieu vers l'an 960, ou quelques années plus tard, au temps de la révolte victorieuse des Zagués unis aux Falachas et à d'autres peuplades. Bruce, selon son habitude, en a parlé sans précision, par ouï-dire, ou à l'aide de souvenirs parfois infidèles. Vers l'an 960, dit-il, la famille principale des princes Falachas tenta de s'emparer du trône d'Abyssinie, et les descendants de Salomon furent exterminés, à l'exception de ceux qui se sauvèrent dans le Choa et qui s'y trouvent encore. Deux ou trois siècles après, les Falachas furent contraints d'abandonner la province de Demběa (où se trouvent le lac Tsana et la ville de Gondar); ils se réfugièrent alors dans les rochers du Samen (Bruce, t. III, p. 262 et sqq.). Nous retrouverons ci-après les mêmes Falachas, vers la fin du XVIe siècle, qui est la date de leur principale extermination.

D'après M. René Basset, beaucoup plus exact que Bruce (*Chron. Éthiopienne*, note 60), la révolution qui eut lieu en Éthiopie, vers 960, paraît avoir été causée par une insurrection des Agaous ou Zagoués et des Falachas, qui appartiennent à la famille proto sémitique, des Égyptiens et des Berbères. Ces peuples, qui occupèrent une partie de l'Éthiopie à une époque difficile à déterminer, furent refoulés par l'émigration sémitique des Ghéez au Ier siècle de notre ère. Toutefois, ils parvinrent à se maintenir dans quelques provinces, telles que le Samen, le Lasta, l'Agoumeder et le Damot. Une partie d'entre eux professe encore, aujourd'hui, le judaïsme (au moins dans sa partie rituelle). — Notons en passant que l'expression géographique d'Agoumeder signifie la terre des Agous ou Zagoués.

Digitized by Google

La domination des Zagoués unis aux Falachas paraît avoir cessé vers 1270, par une entente entre les princes Zagoués et ceux du Choa. C'est vers ce temps que Yekuno-Amlak (qu'il soit roi), fut reconnu comme souverain de l'Abyssinie entière, sauf quelques provinces laissées aux Zagoués et aux Falachas, comme il a été dit.

« L'origine de la famille des Zagoués est encore incertaine (J. Perruchon, *Introd. à la Vie de Lalibala*). Suivant une tradition, la révolution de 960 aurait été causée par une insurrection des Falachas, peuple qui professe la religion juive et qui s'est toujours gouverné lui-même, avec ses rois ou ses reines propres. Ce serait une de leurs reines nommée Esther, Essat, Judith ou Tredda-Gobaz qui aurait dépossédé Delnaod. » (Voyez aussi Ludolf, *Hist. Æth.*, lib. II, cap. v.)

Les listes royales d'Abyssinie, données par différents auteurs, paraissent impuissantes à faire la lumière sur cette période encore hypothétique des Zagoués unis aux Falachas. C'est pourquoi on a eu recours aux sources arabes déjà connues de Renaudot, au siècle dernier, dont la principale nous donne « une lettre du Négus d'Abyssinie au roi Georges de Nubie, au sujet d'une reine qui avait envahi le pays, brûlé des villes détruit des églises et contraint le roi à s'enfuir ». (Renaudot, *Hist. Patr. Alexandr.* Paris, 1713, p. 381.)

Je ne puis entrer ici dans la discussion du texte arabe, et faire connaître les opinions divergentes des savants professeurs Halévy et Guidi (*Revue des Études juives*, 1889, et *Journal de la Société asiatique d'Italie*, 1888). Je me contente, d'après M. Guidi, de constater que le judaïsme de la reine persécutrice est formellement affirmé dans plusieurs listes royales, et qu'il est généralement admis par les écrivains modernes. Disons enfin que pour Salt, auquel on doit la première découverte de la fameuse inscription d'Axoum, le renversement de la dynastie salomonienne n'aurait pas eu lieu vers 960, mais en 925. On voit, par ce qui précède, com-

Digitized by Google

bien la précision chronologique est encore difficile sur ce point de l'histoire abyssinienne.

Si l'on accorde une durée de trois siècles au règne des Zagoués, dans le centre et dans le nord de l'Abyssinie, on arrive ainsi vers l'époque de Yekuno-Amlak dont le petit-fils fut le fameux Négus Amda-Syon (colonne de Sion), surnommé aussi Gabra-Masqal (le héros de la Croix), qui régna de 1314 à 1344 (Wright, *Catal. des man. éthiop. du Brit. Museum*). Il ne fut pas tendre à l'égard des renégats mêlés aux Juifs, toujours remuants. Nous en avons la preuve dans sa biographie dont j'ai le texte sous les yeux, avec les variantes et la traduction de Jules Perruchon. Voici le passage principal de cette chronique :

Après avoir appris la fuite de Sabradin et prié dans la chapelle de son camp, Amda-Syon rassembla ses troupes, « et avec elles des cavaliers et des piétons vigoureux, accoutumés aux batailles et d'une force sans égale dans la guerre; il les envoya avec leur chef Tsaga-Krestos (grâce du Christ), dans le Begameder pour porter la guerre dans ce pays habité par des renégats qui étaient autrefois chrétiens et qui avaient renié le Christ, à l'instar des Juifs crucificateurs qui habitent le Semen, le Wagara, le Salamt et le Sagadé. C'est pourquoi dans son zèle pour la foi du Christ, il envoya des troupes pour les exterminer ».

Le texte éthiopien manque ici de clarté, ou plutôt il semble confondre les renégats avec les Juifs crucificateurs. C'est du moins ce qui ressort des expressions : « Phanaoua behèra kahadeyan ietsebehou ela ietemisalou kama aieoude sqaleian za ouetomou samen oua ouagara oua tsalamt. » Il les envoya dans la terre des renégats pour combattre ceux qui avaient l'air d'être comme les Juifs crucificateurs, qui, chez eux, c'est-à-dire qui se trouvaient chez eux dans le Samen, etc.

Amda-Syon était l'ennemi des uns et des autres, et comme le Samen ou Semen est borné au sud et à l'ouest par le Bé-

Digitized by Google

gamder et le Wagara, il paraît bien difficile que les soldats du roi aient distingué les anciens chrétiens devenus renégats d'avec les Juifs, bourreaux du Christ.

Ce qui est en dehors de toute contestation, c'est que les Falachas subirent des exterminations nouvelles au temps de Zarea-Yaekob qui fut contemporain du concile de Florence, auquel il envoya des députés en 1439, et qui mourut en 1468. Les chroniques de Baeda-Maryam et de Naod, ses successeurs, parlent de ses agissements cruels contre les Juifs, et je me contenterai de citer le passage de l'histoire de Naod qui a trait à la translation des restes de Zarea-Yaekob, en 1498 : « Dans la troisième année de son règne, Naod fit exhumer le corps de notre roi Zarea-Yaekob, mort depuis trente ans... On entendit une voix sortir de ses ossements et dire : Ceci est le lieu de mon repos éternel. Ainsi se manifestèrent sa grandeur et sa gloire..., parce que, sous son règne, il démasqua les Juifs qui se disaient chrétiens, et qui dans leur cœur, niaient que le Christ fût né de Marie, qui mangeaient le vendredi et le samedi, ainsi que pendant le grand jeûne, en secret, et qui crachaient après avoir reçu la communion... Ces impurs qui étaient pires que les chiens et les hyènes, notre dame Marie les a exterminés par la main du roi, du milieu des prêtres, de tous les hommes et de toutes les femmes, il a broyé leurs os et il a versé leur sang, à un tel point que tous les fauves du désert ont dévoré leur chair. »

Les Juifs ou Falachas, même ceux qui, pour vivre loin de tout contact avec de faux frères, s'étaient retirés dans les parties les plus inaccessibles du Samen, se virent traqués plus tard dans ces retraites qu'ils croyaient inaccessibles, au temps de Sartza-Dengel, alors que l'influence des Jésuites portugais devenait prépondérante.

Je vais me servir ici du beau travail d'un Roumain, M. le professeur Saineano, d'après des annales éthiopiennes inédites (*L'Abyssinie dans la seconde moitié du XVIe siècle.* Leipzig-Bucarest, 1892).

Digitized by Google

L'auteur résume rapidement ce qui a trait aux récits légendaires touchant les premières émigrations des Juifs en Abyssinie. J'en ai parlé et je passe à ce qui concerne les Falachas proprement dits.

« Ces Falachas, dit M. Saineano, diffèrent des autres Juifs en ce qu'ils sont de couleur noire, n'ont point de Talmud, font encore des sacrifices, ont la Bible écrite en géez et parlent un dialecte éthiopien.

» Devenus sujets des monarques abyssins (après la révolution des Zagoués), ils eurent la liberté de se gouverner eux-mêmes, en échange d'un tribut annuel. Maintes fois, cependant, des armées affamées de butin leur firent subir les pires cruautés.

» La chronique que j'ai traduite parle d'un massacre de Falachas sous le règne de Baeda-Maryam (1468-78), dans la province de Begamder. »

Il demeure prouvé alors que Baeda-Maryam, successeur de Zarea-Yaekob, ne suivit que trop fidèlement l'exemple de son prédécesseur à l'égard des Juifs du Samen et des confins, à l'Ouest et au Sud.

Admas-Sagad, père du roi Sartza-Dengel, eut la pensée de marcher contre Radaë, prince des Falachas du Samen, mais il renonça à la lutte qui fut reprise sous Sartza-Dengel, à la suite d'une révolte positive de Radaë.

Nous sommes à l'année 1587. Sartza a été couronné après ses grandes victoires sur les Turcs, et il marche d'abord contre le frère de Radaë, un certain Kalef, retiré dans sa forteresse ou Amba. Malgré une résistance courageuse, les Falachas effrayés par les ravages de l'artillerie, essayent de fuir et sont massacrés. Une foule de femmes juives se donnèrent la mort. Le prince Kalef fut épargné avec quelques autres.

Sartza-Dengel marcha ensuite contre l'Amba de Radaë, qui éprouva le même sort, c'est-à-dire que Radaë se rendit avec tout son monde, en voyant que la résistance était impossible. De nouveaux massacres eurent encore lieu.

Digitized by Google

Six ans après, les Falachas se révoltent et ravagent le Waggara. Gochan et Ghedeon étaient alors princes du Samen. Ils essayent, mais en vain de résister à Sartza-Dengel, qui vient les assiéger dans leurs forteresses. Convaincus de leur impuissance, ils se donnent la mort, ou ils sont tués avec les femmes, les enfants et les vieillards. Bruce (t. IV, p. 355) a parlé d'une grande bataille offerte au roi dans les plaines de Waggara par les princes juifs; mais le professeur Saineano met cette bataille et beaucoup d'autres sur le compte de l'imagination de Bruce.

On ne trouve plus rien de saillant au XVIIe et au XVIIIe siècle sur l'histoire des Falachas. Ce peuple, autrefois pasteur et agriculteur, est devenu industrieux et trafiquant. Caillaud, dans son voyage au Sennaar, voisin de l'Abyssinie, y a rencontré nombre de Juifs, ouvriers, marchands et fabricants d'objets d'argent et d'or. Ceux de l'Amhara et du Lasta paraissent voués aux mêmes occupations, indépendamment du commerce des vieux livres et manuscrits, comme le professeur Halévy a pu s'en assurer, pendant son voyage dans quelques provinces au nord du Choa.

Les Italiens qui auraient pu nous communiquer bien des renseignements utiles et nouveaux, ne nous ont encore rien apporté d'intéressant et de neuf, sur les deux derniers siècles et sur les époques antérieures. Espérons que les événements actuels nous fourniront des lumières suffisantes sur une foule d'événements passés, en permettant aux voyageurs et aux savants, dès que la paix semblera assurée, de pratiquer des recherches fécondes dans plus d'un couvent encore inexploré.

Digitized by Google

Digitized by Google

LA
RELIGION D'ASSURBANIPAL

667-647 AVANT J.-C.

Par Aurèle QUENTIN

Quel assyriologue, dans l'enthousiasme des débuts et à la vue du grand nombre des textes religieux, ne s'est pas dit : « Dans quelque vingt ans je serai en mesure d'écrire » l'histoire de la religion des Chaldéens et des Assyriens ! »

Les vingt années se sont écoulées, chacune emportant un lambeau de cette belle illusion ; et aujourd'hui la vérité m'oblige à confesser que les éléments d'une synthèse parfaite me font trop défaut pour écrire cette histoire.

En effet, au moment où nous recueillons les plus antiques manifestations de la religion en Chaldée, l'humanité avait déjà marché depuis je ne sais combien de siècles. L'esprit humain avait longuement travaillé le problème religieux; mais toute trace de ce labeur originel a disparu; des mélanges de races s'étaient accomplis et par suite il y avait eu des influences religieuses subies ou exercées; et de ces mélanges et de ces influences il ne reste pas un indice.

Donc pour longtemps encore, si ce n'est pour toujours, le seul travail vraiment scientifique consistera à dire: à telle date, sous tel roi, voici quel était l'état religieux.

Lorsque ce travail aura été fait sur tous les siècles qui nous ont laissé des documents, depuis le règne d'Our-Nina jusqu'à

Digitized by Google

celui de Nabu-naïd, nous aurons de la religion de l'Assyrie et de la Chaldée l'idée la plus exacte.

Je crois, sous l'empire de cette conviction, faire œuvre utile en mettant aujourd'hui en lumière les principaux caractères qui distinguent la dévotion du roi Assurbanipal.

Ce serait mal connaître l'âme d'un roi d'Assyrie que de supposer qu'en une telle âme il pût y avoir place pour le moindre sentiment de pitié.

Mais de tous ces rois sans entrailles le plus impitoyable fut Sin-ahe-erib[1]. A moins d'avoir lu ses annales, on ne s'imaginera jamais avec quelle complaisance et quelle joie barbares un roi peut raconter les raffinements de cruauté qu'il a déployés contre son ennemi. Ce lui est trop peu d'avoir réduit Babylone à n'être qu'un monceau de ruines, d'en avoir affreusement décimé la population. Sa haine s'en prend aux dieux eux-mêmes et se livre contre eux aux derniers outrages; après avoir ruiné leurs temples, respectés jusqu'alors, il fait main basse sur leurs statues et les « traîne captives dans les villes d'Assur ».

Lamentable exode et dont l'âme pieuse des Babyloniens ne se consola de longtemps!

Assur-ahe-iddin[2], fils de ce roi impitoyable, entendit leurs lamentations et se prit de pitié pour ces vaincus.

Par grand malheur le meilleur de ses jours se passa à batailler et à faire la conquête de l'Égypte! A peine lui fut-il loisible, tant la ruine avait été complète, de refaire de Babylone une cité habitable. Quelque souci qu'il eût des choses religieuses et si désireux qu'il fût de donner satisfac-

1. Sin-ahe-erib (704-681) fut contemporain des rois Hezekiah de Juda et Osée d'Israël. Un bas-relief, reproduit en tête du volume de M. Smith: « Sin-ahe-erib » nous montre ce roi, recevant, sous les murs de Lachis, les 300 talents d'argent et les 30 talents d'or du roi de Juda, *II Rois*, XVIII, 14.

2. Assur-ahe-iddin (681-668) contemporain du roi Manassé.

Digitized by Google

tion à la piété des Babyloniens, il dut se borner à jeter les fondations des nouveaux temples (667 avant J.-C.).

Il mourut, laissant à Assurbanipal, héritier de son trône et de ses idées politiques, le soin d'achever la tâche.

Il était indispensable de jeter ce rapide coup d'œil sur le passé, pour comprendre le premier et l'un des plus saillants caractères de la Religion d'Assurbanipal.

Dès le début de son règne ce roi semble pris de la passion de ramener à Babylone tous les dieux exilés, — de rétablir les anciennes pratiques religieuses tombées en désuétude.

Sans nombre sont les inscriptions où il témoigne du soin jaloux qu'il apporta à cette restauration religieuse[1].

Va Bel rabu, Marduk, sa ina palii sarri mahri, ina mahar abu bani usibu ina Kirib Palbiki, paliya ina risati ana mat Babili eruumma Sattuki Esaggil u ili Babili ukin; Kidinnuut Dintirki aksur.

« Et le grand Seigneur, Marduk, — lequel, durant le règne d'un roi précédent et sous les yeux du père qui m'a engendré, était venu se fixer dans l'intérieur de la ville d'Assur, — a fait, l'année de mon intronisation et au milieu de la joie, son entrée dans le pays de Babylone. Quant à moi, j'ai rétabli les rites (oubliés) d'Ésaggil et des dieux de Babylone. »

Ces paroles « ina risati, dans les transports de la joie », en disent long pour qui sait la place considérable que le dieu Marduk occupait dans le panthéon chaldéen; elles évoquent le souvenir de journées sans rivales et de solennités incomparables ! Le luxe de l'Orient, qui s'y déployait dans toute sa magnificence, l'enthousiasme religieux d'un peuple entier ivre de joie, donnait à ce retour du dieu Marduk un caractère de grandeur capable d'impressionner l'étranger lui-

1. Tablette inédite du roi Assurbanipal publiée par Aurèle Quentin, *Revue biblique internationale*, 1er octobre 1895; III Raw., pl. 16; V Raw., pl. 65.

Digitized by Google

même. Captifs sur les rives des fleuves de Babylone depuis plus d'un demi-siècle (721 avant J.-C.), les Israélites furent témoins de cette grande solennité.

Si profonde fut l'émotion qu'ils en ressentirent qu'elle se transmit de générations en générations, et que nous en retrouvons l'écho vivant jusque dans le livre de Baruch.

« Vous contemplerez à Babylone des dieux d'or et d'argent, » de pierre et de bois que l'on porte sur les épaules et qui » font trembler les nations.

» Lors donc que vous verrez des peuples entiers, devant et » derrière, en adoration devant ces dieux, dites en votre » cœur : C'est vous seul, ô Seigneur, qu'il faut adorer[1] ! »

Après avoir ramené la statue du dieu Marduk à Babylone, Assurbanipal n'eut de cesse qu'il n'eût ramené dans sa ville d'Érech la statue de l'antique déesse Nana (Istar).

Autre événement capital, autre restauration dont le roi s'est plu à multiplier le récit !

Si la politique eut quelque part dans le retour de la statue du dieu Marduk, on peut affirmer qu'ici le roi n'obéit qu'aux inspirations de sa foi religieuse et de son amour marqué pour la déesse Istar.

A mainte reprise il avait sollicité d'Ummanaldas, roi d'Élam, la restitution de cette statue. Irrité des refus qu'il essuyait, Assurbanipal entreprend une seconde campagne contre Élam. A la puissance qu'il déploie, à l'ardeur avec laquelle il marche, aux sévérités qu'il exerce contre les vaincus on sent la passion religieuse du dévôt d'Istar. Trente jours durant il livre au pillage la ville de Suse. La ziggurat est ruinée de fond en comble, les temples sont profanés, les dieux tirés hors de leurs sanctuaires, et leurs statues, « que l'œil des profanes n'avait jamais contemplées », sont livrées en pâture à la curiosité du peuple et de l'armée. Statues de dieux, statues de rois, tout est entassé pêle-mêle sur les four-

1. VI, 3-5.

Digitized by Google

gons qui les emportent à Ninive. Si riche qu'il soit, ce butin n'est que le moindre souci d'Assurbanipal, et il n'en parle pas autrement que du butin fait dans ses campagnes précédentes.

Pour lui, dans cette prise de Suse, le fait capital, le seul qui mérite les honneurs d'un long récit : c'est la recouvrance de la statue de la déesse aimée[1].

Écoutez-le:

La déesse Nana, 1635 ans auparavant[2], avait été enlevée, traînée en plein pays d'Élam et condamnée à demeurer « dans ce lieu qui n'était pas le lieu de son destin ».

En ces jours cette déesse... me confia la tâche de la ramener, disant : « Assurbanipal, arrache-moi de ce pays ennemi » d'Élam et reconduis-moi dans mon temple d'Ana. »

Pour obéir à ce désir manifesté dès les temps les plus reculés, et que la déesse avait renouvelé, à plus d'une reprise, auprès des anciens, Assurbanipal prend les mains de Nana, puis, à la grande joie du cœur de cette dernière, il suit le chemin qui mène au temple d'Ana.

Enfin, le premier jour du mois de Kisiluv (décembre) de l'année 659, la déesse fit son entrée dans la ville d'Érech et reprit possession « de son temple aimé » : Bit-hili-anna.

Emporté par son amour, Assurbanipal ajoute : « Et ce » sera pour l'éternité! »

Laissons à leur grande joie et à leurs illusions et le roi, et les habitants d'Érech et la déesse Nana. Dire cette joie nous entraînerait trop loin, et j'ai hâte de mettre en lumière un second trait caractéristique de la dévotion d'Assurbanipal.

« Quant à moi, » dit-il dans l'inscription relative au retour du dieu Marduk, « j'ai rétabli les rites oubliés » d'Ésaggil[3] et des dieux de Babylone. »

1. V R., pl. 6, lig. 107; III R., 35; III R., 23, lig. 9; III, 36.

2. C'est-à-dire 2294 ans avant l'ère chrétienne. Le roi élamite, auteur de ce rapt, s'appelait Kudur-Naḫunta.

3. Le grand temple de Marduk à Babylone.

Digitized by Google

Comme en témoignent ces paroles, toute pratique religieuse avait cessé, à Babylone, depuis les temps troublés du vieux Sennachérib. — En pouvait-il être autrement dans une ville si durement éprouvée, à qui il ne restait ni temples, ni dieux, ni prêtres, ni habitants ?

A la ville rebâtie et repeuplée, Assurbanipal avait ramené ses dieux. Pour rendre à la religion son ancienne splendeur et parfaire son œuvre de restaurateur, il ne pouvait moins que de rétablir les vieilles coutumes tombées en désuétude.

Je n'ai ni le temps ni l'espace nécessaires pour raconter, par le menu, quelles étaient ces vieilles coutumes. Le peu que je dirai suffira néanmoins à nous donner une idée exacte de la dévotion d'Assurbanipal et, dans une certaine mesure, de ses contemporains.

A. — CULTE PRIVÉ

Toute journée religieuse se composait de quatre temps déterminés et qui devaient être consacrés à la récitation d'hymnes et de prières en l'honnneur d'un dieu. — C'était comme les heures canoniales de l'époque.

Un texte du troisième volume des W. A. I., pl. 55, lig. 49, 50, nous apprend le nom des dieux que l'on vénérait à chacun des quatre temps de la journée :

« Le matin, tu entreras en présence du dieu Bau;

» A midi, tu entreras en présence de la divinité suprême » (Rubat);

» Après-midi, tu entreras en présence du dieu Ramanu;

» Le soir, tu entreras en présence de la déesse Istar. »

En dehors de ces quatre heures canoniales, tout bon dévot faisait sa prière du matin et du soir[1]:

1. IV Raw., pl. 61, n° 2, lig. 19 et suiv.

Digitized by Google

19-21 « Matin et soir l'adorateur doit se prosterner » devant le porteur de trône et prier ainsi : O porteur de » trône, distributeur de toute prospérité, je t'adresse ma » prière. »

22-23 « Puis il se prosternera devant le dieu Nusku » et priera ainsi : O Nusku, seigneur et roi des secrets » des grands dieux, je t'adresse ma prière ! »

24-31 « Autant en fera-t-il devant Adar, Gula, Nin-lil, » Mul-lil. »

32 « Comme couronnement à ces prières, et pour qu'elles » soient exaucées, trois jours durant, matin et soir, le » devin devra répandre des libations en l'honneur des » dieux invoqués. »

Si intelligente que soit la distribution officielle des moments où l'on doit rendre hommage à la divinité, elle ne saurait répondre à tous les besoins.

Dans la vie religieuse, comme dans la vie ordinaire, il faut faire une large place à l'imprévu. Il y a telle circonstance négligée par le rituel où l'on se sent pressé d'entrer en communication avec la divinité ; telle heure douloureuse, pleine d'angoisses, où le cœur se sent pressé de demander là haut le réconfort et la lumière.

Pour jeter une âme en détresse, il suffit d'un songe! Tel fut le cas d'Assurbanipal en mainte rencontre.

Nous n'en sommes plus, Dieu merci, à nous préoccuper d'un songe. Mais en Assyrie, comme autrefois en Chaldée, le songe était un événement dans la vie d'un homme.

Dans la très ancienne épopée d'Izdubar, chaque phase de la vie du héros se trouve déterminée par un songe. Eabani, le voyant, n'a d'autre mission que de lui donner l'explication de ses songes.

Le vieux patési de Telloh, Gudéa, n'agit que sur les indications transmises par la divinité, au moyen des songes.

Assurbanipal avait lui-même tout un collège de songeurs,

Digitized by Google

installés dans la chapelle qui couronnait les « Ziggurat [1] » de Borsippa et de Babylone.

Ainsi s'expliquent les noms donnés à la porte de la chambre supérieure de chacune de ces Ziggurat. Celle de Borsippa, consacrée au dieu Nabu, portait le nom de « bab assaput », la porte de la lèvre ou de la prophétie ; celle de Babylone se nommait « bit assaput », la maison de l'oracle.

Aussi souvent qu'il se trouvait dans une situation critique, Assurbanipal les consultait. Et ces songeurs, à l'aide de narcotiques et de breuvages enivrants, avaient toujours la vision ou le songe demandés.

Consultez les annales du cinquième volume des W. A. I. Elles racontent qu'Assurbanipal n'entreprit jamais la plus petite guerre sans avoir demandé l'avis de ses songeurs.

C'est ce qui me porte à supposer qu'Assurbanipal fut un dévot de la petite chapelle du dieu Maḥir, c'est-à-dire du dieu des songes.

M. Hormusd Rassam, qui découvrit cette chapelle à Balawat, près Mossul, nous en a donné une copieuse description. Comme j'ai pu m'en rendre compte, lors de ma visite au Musée Britannique, sa description est d'une minutieuse exactitude. Le coffre de marbre, contenant les deux tablettes consacrées au récit des victoires d'Assur-Naṣirpal et à l'érection de cette chapelle; — les splendides portes de bronze de cette même chapelle, l'autel de marbre avec ses cinq marches, nous sont autant de témoignages vivants de la place considérable que ce temple dut occuper dans le culte des contemporains d'Assurbanipal.

Ce n'est donc pas exagérer que d'affirmer que ce roi eut une dévotion particulière pour ce temple et qu'il s'y rendait chaque fois qu'il avait fait un songe troublant et mal interprété par son collège de songeurs.

1. Tours à sept étages. Voir *Lectures historiques* de Maspero, p. 224. — Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art en Chaldée.*

Digitized by Google

Je ne suis pas même loin de croire qu'il y récita la prière qu'il nous a conservée[1].

55 « Daigne m'éclairer et laisse-moi faire un songe
» heureux;
56 » Que le rêve que je ferai soit un rêve favorable, qu'il
» reçoive son accomplissement;
57 » Que ce rêve se tourne en bénédiction;
58 » Puisse le dieu Maḫir, le dieu des songes, planer sur
» ma tête! »

Tout était prétexte à ce roi dévot pour donner des marques de sa piété et adresser à ses dieux préférés quelque prière privée, mais dont il a eu soin de nous transmettre le texte.

Nous venons de le voir en prières après un mauvais songe, le voici maintenant en prière au retour de ses chasses aux lions.

Un jour, en particulier, Assurbanipal vit un lion se dresser devant lui[2].

« C'était un lion puissant, un vrai lion du désert « nešu » izzu sa ṣiri ». Le saisir d'une main par les oreilles « ina » uznašu aṣbat », et de l'autre main lui faire passer sa lance » à travers le corps », ne fut que l'affaire d'un instant. Si confiant qu'il fût en sa force et son adresse, le roi se rendit compte qu'un tel exploit n'avait pu s'accomplir sans le secours de ses dieux.

De là, sa prière d'actions de grâce à Assur et à Istar, la déesse des batailles[3].

Un autre jour, notre roi eut encore meilleure fortune. Il tua quatre lions « neši irbitti adduku ».

Je comprends sa joie et ne m'étonne ni de l'enthousiasme

1. IV, 66, 55. Prière après un mauvais rêve.
2. I Raw., pl. 7, n° 9. Voir *Lectures historiques*, par Maspero, p. 283, fig. 144.
3. I Raw., 7, n° 9, B.

Digitized by Google

qu'il met à son récit, ni du soin qu'il prend de faire graver, en bas-relief, la scène religieuse qui suivit cet exploit.

Une simple prière, comme dans le cas cité plus haut, n'eût pas été suffisante : il y ajouta une abondante libation de vin « karanu adkaa elišuun[1] ». Dans le bas-relief où se manifeste, de saisissante façon, un exceptionnel talent d'artiste-animalier, on voit les quatre lions morts, étendus devant l'autel d'Istar et aux pieds du roi-chasseur.

Debout, dans toute la pompe de son royal costume, ce roi tient une coupe dans sa main droite. Au fur et à mesure que la prière s'exhale de ses lèvres, les flots de vin coulent sur la tête des lions.

On trouvera sans doute la dévotion d'Assurbanipal plus digne lorsqu'il la consacre à la commémoration de ses morts. — On n'a pas assez remarqué combien ce roi se distingue de ses rudes devanciers par son amour de la famille. Il parle, non sans émotion, du jour de la mort de sa mère; il ne se tait pas sur l'affection profonde qu'il ressent pour sa sœur, Serouya-Edirat. Il la consulte, se laisse aller à la bénigne influence qu'elle exerce sur lui : témoin le jour où, à sa prière, il pardonna à son frère, Šamaš-šum-ukin, après une première révolte. Pardonner à un révolté est chose inouïe dans les annales des rois assyriens ! Enfin, chaque année, il se montre fidèle au culte de ses morts : « Ce jour-là, aux » mânes des rois qui ont régné avant lui, il prodigue les » hymnes funèbres et les libations : adi kispe nak-mê ana » ekimme sarrani alikut mahri. »

Ce n'est plus l'orgueilleux chasseur, somptueusement vêtu, que nous avons vu devant l'autel d'Istar, c'est le fils désolé « revêtu d'habits déchirés[2] « sarutu lu arkus », qui ne rêve

1. I Raw., pl. 7, n° 9, A.

2. L'habit déchiré était le vêtement de deuil par excellence. Teumman, roi d'Élam, obligé de fuir après une sanglante défaite, témoigne de sa douleur en déchirant son vêtement : « nahlaptašu išrut. » Cette même coutume existait chez les Israélites. *Jug.*, XI, 35.

Digitized by Google

» que bonnes œuvres en l'honneur des dieux et des hommes,
» des morts et des vivants : « ana ili u amilutim, ana mituti
» ù balṭute ṭabta epus[1]. »

C'est à dessein que je garde le silence sur tout un côté de la dévotion privée, je veux dire le commerce avec les esprits. Tout d'abord, aucun texte ne prouve, d'une façon absolue, que le culte des esprits fût encore en honneur du temps d'Assurbanipal[2]. En second lieu, cette grave et toujours obscure question exige des développements trop étendus pour tenir dans les limites qui me sont assignées : ils trouveront place dans mon étude sur la magie chaldéenne.

B. — CULTE PUBLIC

Ce ne serait point assez, pour comprendre le rôle religieux du roi Assurbanipal, de s'arrêter aux dévotions privées ; il nous faut jeter un regard sur le culte public, solennel. En ce faisant, nous saisirons l'exacte valeur de ces mots : « J'ai » rétabli les coutumes tombées en oubli. »

Voici tout d'abord la grande solennité religieuse du 1er jour de l'an.

« Au mois de Nisan, le 2e jour[3] et à la 1re heure de la nuit, » le chef des prêtres veilleurs (l'Uru-gal) doit quitter le » temple de Bel, se rendre sur les rives de l'Euphrate en » crue, prendre dans sa main de l'eau du fleuve, puis rentrant » en la présence de Bel répandre l'eau puisée. » Ces formalités remplies, le prêtre et les dévots de Bel entament un hymne en l'honneur de ce dieu[4].

1. *Textes inédits*, par Pinches, p. 17.
2. Assurbanipal ne rend de culte qu'aux dieux.
3. Les Assyriens comptaient les jours d'un soir à l'autre.
4. IV Raw., pl. 46.

Digitized by Google

Cet hymne débute par une longue énumération des titres du dieu célébré et se termine par une prière, lig. 26 : « Bel
» matati, nur Igigi, qabuu damqati... Seigneur de tous
» les pays, lumière des esprits célestes, prophète de toute
» joie...
29 » Habitant du temple du soleil, ne repousse pas les
» mains que je tends vers toi.
30 » Répands tes faveurs sur la ville de Babylone.
31 » Incline ta face sur ton temple d'Ésaggil.
32 » Exauce les prières de ton peuple, les fils de Baby-
» lone. »

Je constate des faits; cela n'empêche que je me permets de signaler, en passant, le grand souffle poétique et religieux qui anime cet hymne et sa prière finale !

L'ordre des temps nous amène à parler de la grande solennité religieuse de la confection des briques, au mois de Ṣivan (mai-juin).

A ce moment, les eaux du Tigre et de l'Euphrate ont fini de baisser et laissent à découvert une épaisse couche de limon, unique ressource et bienfait signalé pour un pays dépourvu de carrières.

Tout aussitôt, les rives des deux fleuves sont converties en un immense atelier; mille escouades d'ouvriers manipulent le précieux limon, lui donnant les formes multiples qui répondent aux exigences de la civilisation. Ce sont d'abord les briques destinées à la construction des temples, des palais et des quais.

Puis viennent les barils, destinés à recevoir les contrats, les observations astronomiques, les annales des rois. En dernier lieu figurent les tablettes, d'un grain plus blanc et plus fin, que les scribes réservent aux honneurs de l'épopée[1].

A ce premier travail d'adaptation succédait l'œuvre

1. Voir au Musée Britannique les belles tablettes du XIe chant de l'épopée d'Izdubar.

Digitized by Google

délicate de l'impression. Lorsque le texte avait reçu sa forme définitive, officielle, le graveur s'en emparait; il traçait les caractères en relief sur des planchettes de bois. Le limon moulé sous forme de briques et encore assez humide pour recevoir une empreinte, était appliqué sur la planchette de bois. De la sorte, on obtenait en creux et à des milliers d'exemplaires, s'il en était besoin, les caractères tracés en relief. Ce travail accompli, on exposait la brique aux rayons du soleil. Seul le soleil du mois de Şivan avait les qualités requises. Assez chaud pour sécher et durcir la brique, il n'était pas assez ardent, comme le soleil d'Ab, pour la faire éclater.

Pour saisir l'importance du moulage et de l'impression des briques, il ne faut pas oublier que la Babylonie, comme l'Assyrie, est absolument dénuée de tout autre élément de construction.

Non par ignorance, ni par impossibilité de se le procurer, mais par mépris pour sa fragilité, en de si humides contrées, les Babyloniens et les Assyriens ne firent que rarement usage de parchemin [1].

Dans une circonstance aussi grave et étant connue l'âme dévote de l'Assyrien et du Babylonien, on peut prévoir que la religion jouait son rôle dans ces fêtes du travail.

Tout d'abord une prescription rituelle fixait l'époque de la cérémonie du moulage des briques. « C'était le dernier jour » de Şivan que commençait la Confection des briques pour » les édifices sacrés et royaux. 57. Ina arhu Sivan...

58 » ana labaan libnat epis ali u bit [2]. »

Dans ce même texte, Sargon donne la liste des dieux sous l'invocation desquels le travail commençait. D'imposantes

1. A l'issue des batailles, par exemple, un scribe inscrivait sur parchemin le nombre des têtes coupées. Voir TSBA, vol. VI, page 211, un article de M. Pinches sur l'usage du parchemin en Assyrie.

2. Oppert, *Dour Sarkayan*, pl. 18, lig. 57 et sqq.; I R., 36, lig. 47, 48.

Digitized by Google

cérémonies, accompagnées de chants, d'hymnes, de sacrifices[1], de bénédictions et de prières marquaient le début du moulage des briques et lui donnaient son caractère religieux; — ainsi qu'en témoigne la suite de cette inscription.

Chose curieuse et qui prouve une fois de plus qu'il n'y a rien de neuf sous le soleil: « parmi les coutumes rétablies » se trouve la prière publique en faveur du roi, le *Domine salvam fac Rempublicam*, de ces temps[2].

Que les dieux accordent au roi :

11 « De longs jours, yume rukuti ; — des années sans
» nombre, sanati daraati; — une flèche invincible, kakku
» dannu; un règne prolongé, pala arka; — des années
» remplies d'immenses honneurs, sanati qabdi rapsati; —
» la primauté sur tous les rois, asaridut sarrani. »

De toutes les fêtes rétablies la plus solennelle était sans contredit la fête de Zakmuku[3].

Ce jour-là ce n'était plus seulement la ville de Babylone qui entrait en grande liesse, c'était la Chaldée tout entière qui s'ébranlait. De la bourgade la plus humble on s'acheminait vers Babylone; les sentiers les moins fréquentés voyaient se dérouler l'interminable théorie des pèlerins. En tête de chacune de ces théories, assise dans sa nef, et portée sur l'épaule des plus dignes, s'avançait majestueusement la statue du dieu local. Tant que durait le pieux pèlerinage, nuit et jour, l'air retentissait de chants en son honneur.

Aux approches de Babylone, la scène devenait plus imposante; la foule des dieux et des pèlerins grandissant à vue d'œil, chaque flot nouveau apportait un surcroît d'enthousiasme; les cantiques se multipliaient; chaque groupe, épris d'un saint orgueil pour son dieu, redoublait d'ardeur à

1. Voir la gravure reproduite, page 207 des *Lectures historiques* de M. Maspero.
2. III Rawl., pl. 66.
3. I R., 54; IV R., 25, 39 et sqq.

Digitized by Google

célébrer ses mérites. Voici qu'apparaissent les murailles de la ville sainte! Le sanctuaire central, la tour du dieu Bel-Marduk, qui la domine, fait resplendir aux premiers feux du soleil levant les couleurs éclatantes et diverses de ses sept étages.

Un religieux silence succède aux chants et domine ce peuple de pèlerins. Le cortège s'organise; des prêtres versés dans la connaissance de l'ordre hiérarchique des dieux de la Babylonie, parcourent les rangs et assignent à chaque groupe la place qu'il doit occuper.

A un signal donné cette masse s'ébranle, une clameur puissante s'échappe de toutes les poitrines, puis, au bruit des hymnes, au son des instruments de musique et à travers des flots d'encens, la statue de chacun des dieux pénètre dans le temple de Marduk, tandis que la foule se groupe à l'extérieur.

Pénétrons dans le temple d'Ézida. Au centre, près de l'autel des destins, et dans l'opulente magnificence du dieu, roi des dieux, se tient Marduk. Sa statue est d'or, sa tiare éclate du feu de mille pierreries, et devant lui est la table d'or massif dont parle Hérodote.

C'est dans cet appareil imposant qu'il se prépare à recevoir les hommages des dieux.

Le dieu de Borsippa, qui a fait son entrée solennelle à Babylone « solidement établi dans sa nef », Maid-Kandu, » ornée avec un luxe incomparable, le char de sa Grandeur, » rukubu Rubutišu »[1], Nebo, est le premier que l'on admet à rendre ses hommages à Marduk. C'est un dieu considérable, presque un rival, et dont l'antiquité le pourrait disputer à celle de Bel-Marduk. Aussi le reçoit-on avec une distinction particulière; il a les honneurs d'une chapelle spéciale. Comme Marduk a sa chapelle d'E-Ku, Nebo a sa cellule d'E-Zida[2].

1. I Raw., pl. 54, col. III, lig. 71-72.

2. Voir sur cette fête de Zakmuk le beau travail de M. Pognon. Wadi Brissa, pl. IX, col. II, 1.

Digitized by Google

Autre faveur! Durant ces fêtes, du 8 au 11 d'Adar, Nebo aura sa fête spéciale d'Akitu.

Puis, suivant un ordre de préséance scrupuleusement observé, commence le défilé de tous les dieux de la Babylonie.

Quelle attitude respectueuse! Quelle humble posture! Et avec quelle sainte terreur chacun de ces dieux se présente! Écoutez mon auteur[1] :

54 Duazaga Ki namtartar-ini ša Ubšugina parak simati ša ina Zakmuku ris satti, umu 8 umu 11 sarru Dimmir-an-ki-a bilu ilu iramu kirbisu ilani šut šami irṣiti palhiis utakkušu kamsu izzazu maḫrušu šimat um daruutim, šimat balaṭiya isiimmu ina kirbi.

Col. III, lig. 1. parakku su, parak šarruti, parak biluti ša ašarid ilani rubu Marduk.

« Duazaga[2], lieu du destin et qui est situé dans Ubsugina,
» autel des destins.

» Durant les fêtes de Zakmuk, qui ont lieu au commence-
» ment de l'année, le VIIIe et le XIe jour, le dieu, roi du
» ciel et de la terre, le seigneur-dieu descend sur cet autel.

» Les dieux qui dominent au ciel et sur la terre l'y con-
» templent avec tremblement, et se tiennent humblement
» prosternés devant lui. »

Cet hommage rendu à Marduk, les dieux accomplissent la solennelle besogne pour laquelle ils ont quitté leurs temples respectifs.

« Tous ensemble et d'un commun accord, ils fixent le destin
» de l'année qui s'ouvre et en particulier le destin de la vie
» du roi. »

Si l'espace me le permettait et si je ne craignais de fatiguer le lecteur, je pourrais lui réciter l'hymne par lequel commençait le service en l'honneur de Marduk[3].

1. I Raw., pl. 54, col. II, lig. 54-65.

2. Voir dans Jensen : *Die Kosmologie der Babylonier*, p. 234, une très savante dissertation sur Duazaga et Ubsugina.

3. IV, 25, col. I, lig. 20.

Digitized by Google

Je me hâte de transcrire une tablette singulière, qui, à elle seule et mieux que tous les raisonnements, donne une idée précise de la religion d'Assurbanipal. C'est la VIIIe d'une série qui devait embrasser tous les mois de l'année[1].

Mois du second Élul.

Le Ier jour est consacré au dieu Anu et au dieu Bel. C'est un jour heureux.

Lorsque, dans le cours du mois, la lune est visible, le pasteur[2] des hommes nombreux doit offrir en sacrifice à la Lune une gazelle sans tâches..... il doit offrir un sacrifice au Soleil, déesse[3] du monde, et à la Lune, le dieu suprême. Qu'il immole les victimes, et l'élévation de ses mains (sa prière), sera agréable à la divinité.

Le IIe jour est consacré à la double Istar (celle de Ninive et celle d'Arbèles). C'est un jour faste. Le roi offre un sacrifice au Soleil, déesse du monde, et à la Lune, le dieu suprême.

Qu'il immole les victimes, et l'élévation de ses mains sera agréable à la divinité.

Le IIIe jour, jour de jeûne, est consacré à Marduk et à Zarpanit. C'est un jour heureux.

Durant la nuit, le roi fait son offrande en présence de Marduk et d'Istar. Il immole les victimes, et l'élévation de ses mains est agréable à la divinité.

Le IVe jour, jour de la fête de Nebo, fils de Marduk, est un jour heureux.

Durant la nuit, le roi fait son offrande en présence de Nebo et de Tasmit. Il immole les victimes, et l'élévation de ses mains est agréable à la divinité.

1. IV Raw., pl. 32 et 33.

2. Cette expression, pour désigner le roi, laisse supposer que l'original de notre tablette a été composé avant le temps d'Hammurabi.

3. A Sippara le soleil était dieu. La tablette vient donc d'un autre centre religieux, d'Our peut-être.

Digitized by Google

Le Ve jour est consacré au seigneur d'Ekur[1] et à la dame d'Ekur. C'est un jour heureux. Durant la nuit, le roi fait son offrande en présence du dieu Assur et de Nin-lil (Belit). Il immole les victimes, et l'élévation de ses mains est agréable à la divinité.

Le VIe jour est consacré au dieu Ramman et à Nin-lil. Jour heureux. Le roi récite psaumes (?) et litanies.

Durant la nuit, tourné vers le vent d'Est, le roi fait son offrande au dieu Ramman. Il immole les victimes et l'élévation de ses mains est agréable à la divinité.

Le VIIe jour, jour de jeûne, est consacré à Marduk et à Zarpanit. C'est un jour heureux et un jour de sabbat.

Le pasteur des grands peuples ne doit manger ni chair cuite sur le feu, ni viande fumée (?).

Il ne doit pas changer son linge de corps, ni revêtir d'habits blancs. Il ne peut offrir aucun sacrifice, ni monter sur son char, ni prononcer aucune sentence royale. Dans les lieux privés, l'augure (? hal) ne doit pas formuler une parole. Le médecin (a-su) ne doit pas poser sa main sur le malade ni se disposer à faire des imprécations.

Durant la nuit, le roi fait son offrande en présence de Marduk et d'Istar. Il immole les victimes et l'élévation de ses mains est agréable à la divinité.

Les prescriptions du VIIe jour sont renouvelées le 14, le 19, le 21 et le 28, jours de sabbat. Pour les autres jours, les prescriptions ne diffèrent pas essentiellement des prescriptions des 7 jours de la 1re semaine et n'apprendraient rien de plus sur la dévotion officielle.

A quiconque étudie la religion sous le règne d'Assurbanipal s'impose le grave problème des sacrifices humains.

Il existe un ouvrage d'astronomie qui ne contient pas moins de soixante-dix tablettes et a pour titre « les observations de Bel ». A quelle époque fut-il rédigé? Certai-

1. C'est-à-dire le dieu Bel.

Digitized by Google

nement avant l'an 4000! A cette date, Sargon l'Ancien le faisait déjà recopier; par malheur ses scribes commirent la faute impardonnable d'adjoindre aux « observations du livre antique » leurs observations plus récentes.

De Sargon l'Ancien à Sargon l'Assyrien, c'est-à-dire de l'an 4000 à l'an 716, les copies allèrent se multipliant. Autant de copies, autant d'altérations!

La dernière transcription, celle que nous possédons, fut exécutée à Kalhou, par le fameux scribe Nabu-zukub-kinu, en l'an 716 avant J.-C.

On comprend que dans de telles conditions il serait plus que téméraire de vouloir assigner une date précise aux fragments de cet ouvrage, d'affirmer que tel verset appartient ou non au fonds antique « des observations de Bel ».

Quoi qu'il en soit, nous trouvons, en ce livre, l'affirmation des sacrifices humains : « Quand le dieu Ramanu apparaît » dans tout son éclat, il y a prospérité. Sur les hauts lieux » l'enfant est consumé par le feu : Enuma Ramanu casuru » šegum. Ina niduti ablu aruur[1]. »

Voici le deuxième texte. Comme le premier, ce texte nous reporte à l'âge présémitique et ne peut être un chef d'accusation que contre ses auteurs, sumériens ou accadiens.

19. ana abkalli issima
21. urišu sa risa našun sa amiluti
23. urisa ana napistišu ittadin
25. qaqqad urisi ana qaqqad amili ittadin
27. kisad urisi ana kisad amili ittadin
29. irti urisi ana irti amili ittadin
19. Au chef des prophètes il s'est adressé.
21. Le rejeton qui élève la tête de l'humanité ??
23. Le rejeton, pour [le rachat de] sa vie, il a donné.
25. La tête du fils (rejeton), pour sa tête, il a donné.
27. Le cou des fils, pour le cou de l'homme, il a donné.

1. III R., pl. 61, lig. 34 (= 162).

Digitized by Google

29. La poitrine du fils, pour la poitrine de l'homme, il a donné[1].

On invoque un 3e argument, celui des cylindres. Collection de Clercq, I, pp. 18, 112, pl. XIX, n° 181.

Il est incontestable qu'il s'agit d'un sacrifice humain.

Seulement ces cylindres, comme les textes, remontent à une très haute antiquité et sont de peu de valeur pour le règne d'Assurbanipal.

Sont-ce-là, en effet, des textes suffisants, lorsqu'il s'agit de porter contre une civilisation d'aussi graves accusations?

Pour ma part, je ne le crois pas. Ce qui me confirme dans mon incrédulité, c'est que nulle part je ne vois Assurbanipal, si impitoyable pour les vaincus, parler de sacrifices humains. Dieu sait cependant avec quel oubli de toute pudeur il se vante des tortures et des mutilations commises!

On sent, au calme du récit et à l'absence de tout remords, qu'il se fait un point d'honneur de tenir registre, pour la postérité, des têtes tranchées, des nez et des oreilles coupés, des langues arrachées et des peaux enlevées sur le corps palpitant du vaincu[2].

Toutefois, et c'est un argument de grand poids, la Bible est affirmative sur ce point :

וְהִסְפִּרִים שְׂרֵפִים אֶת־בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ לְאַדְרַמֶּלֶךְ וַעֲנַמֶּלֶךְ אֱלֹהֵי סְפַרְוָיִם[3]

Ces pratiques sanglantes étaient observées du temps d'Osée, roi d'Israël, contemporain de Salmanasar, roi d'Assyrie et de So, roi de Misraïm, c'est-à-dire quelques années avant la prise de Samarie (721 avant J.-C.).

Reste à savoir s'il y a bien identité entre Sepharvaïm et la Sippara ša šamas, ša anunit.

Somme toute, il n'est pas prouvé que le zèle d'Assurba-

1. IV R., pl. 26, n° 6.
2. *IV Rois*, chap. XVII, v. 31.
3. Maspero, *Lectures historiques*, p. 391, fig. 185.

Digitized by Google

nipal pour la restauration des vieilles coutumes l'entraîna jusqu'à rétablir l'usage des sacrifices humains.

En dépit des pages qui précèdent, je n'aurais pas donné de la religion d'Assurbanipal une idée absolument exacte si je ne parlais du culte d'Ištar.

Comme on le verra, dans les études qui suivront cet essai, chaque roi et chaque siècle ont eu leurs dévotions préférées. Par exemple, il est tel dieu, dont le nom jusqu'alors condamné à ne figurer que dans le protocole, se trouve un jour mis hors de pair et honoré d'un culte tout spécial.

C'est ainsi que le règne d'Assurbanipal pourrait, à bon droit, s'appeler le règne de la déesse Ištar. Jamais, à notre connaissance, elle ne se vit à pareils honneurs. C'est tout au plus si le grand dieu national, Assur, ne se trouve pas absolument éclipsé.

Pour Assurbanipal le culte d'Ištar était une tradition de famille. Ce n'est pas à dire que dans le passé tel pateši, comme Gudêa ; tel roi, même antérieur à ce dernier et peut-être contemporain du héros de l'épopée d'Izdubar[1], n'ait pas eu pour la déesse Ištar (Ri ou Nana) une dévotion marquée[2]. Ce qui ressort de l'étude des documents, c'est qu'à tout le moins, le culte avait subi une longue éclipse. Après de longs siècles d'oubli et d'abandon la déesse Ištar ne reprit le premier rang que sous le règne d'Assur-aḫe-iddin.

Il advint à Assurbanipal ce qui arrive à tout copiste : il poussa à l'excès la dévotion des Sargonides pour Ištar et mit peut-être une pointe d'exagération dans son culte. Mais la déesse lui fut si secourable !

Asur-aḫe-iddin parle bien de quelques songes où la déesse Ištar lui adresse la parole.

Un jour même, il se voit favorisé d'une apparition[3]. « Assis-

1. Gilgamèš.
2. I Raw., pl. 4, 5, 6.
3. IV Raw., pl. 68.

Digitized by Google

tée de 60 dieux, la déesse lui promet bonheur et longue vie. » Et c'est tout !

Ce qui n'était que *l'extraordinaire* devient *l'ordinaire* dans les annales d'Assurbanipal. Il ne se passe pas un événement, il ne se déclare pas une guerre que la déesse n'intervienne.

Et quelle intervention ! j'allais dire quelle obsession ! Rêves, discours, apparitions sont prodigués par Ištar[1]. Preuve en soit ce récit tiré des annales.

Menacé d'une invasion de Cimmériens, Gygès, roi de Lydie, ne savait à quel dieu se vouer, ni de quel côté le secours pourrait lui venir.

Une nuit, qu'épuisé de fatigues il venait de céder au sommeil, il entendit la voix du dieu Assur : « Va, » lui disait la voix, « baise les pieds d'Assurbanipal et tu seras vain- » queur de tes ennemis. »

Fort de l'appui d'Assurbanipal, Gygès eut raison des Cimmériens. La reconnaissance de la première heure le pousse à envoyer, à titre d'hommage, deux des chefs Cimmériens, menottes aux mains et fers aux pieds.

Dans les mois qui suivent, les cavaliers de Gygès continuent régulièrement de rendre leurs devoirs à Assurbanipal.

Puis un beau jour, le roi de Lydie se lie avec Psamitikou, roi d'Égypte, qui avait secoué le joug du roi d'Assyrie.

A cette nouvelle, Assurbanipal crie vengeance et, sous forme de prière, demande à Assur et à Ištar : « Que le cadavre » de Gygès soit jeté devant son ennemi, que ses ossements » soient dispersés ! »

Ištar ne se fait faute d'exaucer une si vive prière. Une nouvelle irruption de Cimmériens arrive à point ; le cadavre du roi de Lydie est jeté devant ces ennemis et ses ossements dispersés : « lig. 118 paan amilu nakrisu pagarsu innadima, iššuni GIR PAD DA šu. »

Par amour pour Assurbanipal, la déesse Ištar ne se montre

1. III R., 32, lig. 45 ; — pl. 36, lig. 40 ; — pl. 32, lig. 1.

Digitized by Google

pas moins impitoyable pour le malheureux Ah-ši-i-ri, roi de Mannai. Ce dernier avait eu l'audace de se rire de la puissance du roi d'Assyrie[1]. Son éloignement, ses imprenables forteresses d'Izirtu, d'Istaatti, la ceinture de ses montagnes, ses lacs de Van étaient faits pour justifier tant d'audace.

Par malheur, la déesse Ištar l'avait maudit, et elle venait d'adresser la parole à son roi bien-aimé, Assurbanipal: « Je te l'avais promis il y a longtemps ; mais enfin l'heure est venue où la menace de mort contre Ahsiiri doit se réaliser. »

Fortifié par cette parole et après quinze jours de marche, Assurbanipal s'empare d'Istaatti, refuge d'Ahsiiri. Les serviteurs de ce dernier, de concert avec les habitants, se mettent en révolte ouverte, le massacrent et jettent son cadavre à la voirie. « Ina amat Ištar, ašibat (mahazu) Arba-» ilu Ša ultu riiši takbuu umma : anaku mitutu Ahši-ri-i, šar » (matu) Mannai kiiša akbuu ippuus. »

Nous voici à l'heure la plus grave du règne d'Assurbanipal.

Par singulière fortune, plus encore que par habileté politique, les rois d'Assyrie jusqu'à ce jour n'avaient eu à combattre que contre un ennemi à la fois. Ainsi s'explique la série ininterrompue de leurs succès. Toute bataille livrée se tournait en victoire; Ninive regorgeait de butin; esclaves, chameaux, chevaux se vendaient à vil prix après chaque campagne[2].

Les rois d'Assyrie étaient des politiques consommés; ils connaissaient l'art de diviser pour régner. Cependant, il faut signaler aussi que la difficulté des relations entre les divers peuples, qui composaient l'Empire assyrien, était un facteur considérable pour le succès d'une telle politique.

1. Col. II, lig. 134 ; col. III, lig. 1 et sqq.

2. V Rawl., col. IX. 48, nous renseigne sur le prix dérisoire des chevaux et des chameaux, lig. 48 : un chameau se vendait pour 1/2 sicle d'argent.

Digitized by Google

La preuve c'est que le jour où l'idée vint à ces peuples divers de s'entendre contre l'ennemi commun, l'Assyrie fut à deux doigts de sa perte. Assez fort pour résister contre un seul, Assurbanipal fut pris d'épouvante à la pensée qu'il lui faudrait lutter contre tous ses peuples soulevés.

Le coup lui sembla d'autant plus rude qu'il lui était porté par la main de son propre frère[1], Šamas-šum-ukin : « frère » non fidèle, comme il le dit, « ahu la kinu » qu'il avait établi » sur le trône de Babylone: à qui il avait prodigué tous les » biens » « Ša tabtu ipušuuš[2]. » Et Dieu sait, à en croire les détails fournis par les annales, quelle extension nous devons donner à ces mots « tous les biens » !

Donc Šamas-šum-ukin procéda avec un véritable machiavélisme ; au moment même où de Babylone partaient les messagers chargés de soulever l'Égypte, la Palestine, la Syrie, c'est-à-dire tous les peuples de l'Ouest, l'Élam et tous les peuples de l'Est, il envoyait à Ninive d'autres messagers protester devant Assurbanipal, son frère, de son entier dévouement.

Par bonheur, un préfet d'Uruk eut vent de la conspiration et prévint Assurbanipal.

Incapable de tenir tête à tant d'ennemis, le roi eut l'heureuse inspiration de recourir à sa protectrice, la déesse Ištar. Il pria: « et Assur et Ištar eurent pitié de ses cris désespérés, » ils entendirent les paroles qui s'échappaient de ses lèvres[3]. » Ina suppii Ša Aššur u Ištar usappuu unninniia ilkuu » išmuu zikir saptia. »

Sa prière faite, il est vrai de dire qu'Assurbanipal s'avança à marches forcées vers Babylone ; qu'il affama cette ville au point « que des pères et mères mangèrent leurs propres

1. On se souvient qu'il lui avait déjà pardonné une première tentative de rébellion.
2. V Raw., col. III, lig. 70, 71.
3. V R., col. IV, lig. 9.

Digitized by Google

» enfants[1], que la population, irritée contre Šamas-šum-
» ukin, jeta ce dernier sur un bûcher[2] ».

Il n'en reste pas moins établi qu'Assurbanipal ne fut tiré de ce grand péril que grâce à la prière qu'il adressa à sa déesse favorite, Ištar.

Babylone ruinée, son frère brûlé « par la faveur d'Ištar », restait à tirer vengeance des alliés de Šamas-šum-ukin.

Le plus menaçant de ces alliés était le roi d'Élam, Teumman.

L'armée assyrienne, quoique victorieuse sous les murs de Babylone, était épuisée de fatigue et n'aspirait qu'au repos.

Les soldats de Teumman, puissamment armés, abondamment pourvus de vivres, grâce aux trésors des dieux que Šamas-šum-ukin leur avait livrés, ne rêvaient que combats. A la vue de ces troupes fraîches et pleines d'ardeur, le roi d'Élam pensa que l'heure était propice pour livrer bataille aux soldats épuisés d'Assurbanipal.

C'était bien raisonner; il pouvait même se permettre de provoquer, avec l'orgueil qu'il y mit, le roi Assurbanipal: « Je n'aurai de cesse que je ne l'aie rencontré et
» que je ne me sois mesuré avec lui[3] » ; « ul umaššir adi
» allaku ittisu ipusu mithuṣuti. »

Mais la faute impardonnable qu'il commit, ce fut d'insulter Ištar, en disant d'Assurbanipal: « Cet homme, que la déesse
» Istar a rendu fou; Ša Ištar ušaannuu milik timišu. »

Autre faute! Ces paroles regrettables furent dites au mois d'Ab!

Peu favorable aux mouvements des troupes, ce mois était saint par-dessus tout pour les dévots d'Ištar. C'était l'époque

1. V R., col. IV, lig. 44.

2. Lig. 50. Šamas-šum-ukin était le frère de père et de mère d'Assurbanipal: « ahu talimu. » Assurbanipal l'avait fait roi de Babylone, tandis qu'il laissait ses deux autres frères vieillir dans des postes inférieurs, comme celui de grand prêtre du temple de Harran.

3. III Raw., 32, lig. 24-25.

Digitized by Google

des grandes solennités annuelles en l'honneur de la déesse d'Arbèles.

Assurbanipal ressentit vivement l'insulte faite à sa déesse. Le récit de sa douleur et de ce qui s'ensuivit ne peut être bien fait que de la bouche même de ce roi.

Le mois de Tammuz fut consacré aux préparatifs de la campagne contre Élam : avec la célérité qui les caractérisait et faisait le meilleur de leur puissance, les troupes assyriennes furent rapidement concentrées sur la frontière d'Élam.

C'est au cours de ce travail de concentration qu'eut lieu une mémorable éclipse de soleil[1] : « ina (arhu) Du'uzi attalu » sad-urri adi nuri. (7) uštaniihma (ina?) samšiše iribma » kima Šuatuma (8) III umi ustaniih ana kiit pali (9) sar » matu Elamti halak matišu. »

Au dire des astronomes, chargés de sonder le ciel du haut de la Ziggurat, cette éclipse n'annonçait rien moins que la fin du règne du roi d'Élam.

Quelque assurance que lui donnât cette éclipse, le roi prudent ne permit pas encore à ses troupes de marcher en avant.

On était à la veille du mois d'Ab, consacré à la déesse Ištar ; et le roi ne mettait pas en doute que la déesse qui avait su obtenir de son père, Šamaš, l'éclipse favorable, lui donnerait en ce mois des gages plus sérieux de sa protection.

Poussé par cet espoir, il se rendit dans la ville sainte d'Arbèles pour y « célébrer les fêtes sollennelles d'Istar[2] » « ina » arhu abi, arah naanmurti kakkabu Kasti (17) isinni sarrati » kabitti marat Bel (18) ana palah ilutiša rabittisa ašbaak » (19) ina alu Arba-ili, alu naram libbiša. »

C'est à ce moment et dans cette ville d'Arbèles, qu'Assurbanipal eut connaissance des blasphèmes proférés par Teumman contre Ištar : « Ce roi que la déesse Ištar a

1. 27 juin 661.
2. III Raw., 32, lig. 16.

Digitized by Google

» rendu fou, je ne le lâcherai pas que je ne me trouve face à » face avec lui, et que je ne lui aie livré bataille. »

Teumman ne s'en tint pas à ces menaces; à la même heure, il donna l'ordre à ses avant-gardes d'envahir le territoire assyrien.

Ce fut le soir, longtemps après le coucher du soleil, qu'Assurbanipal eut connaissance de ces détails alarmants.

Si vive fut l'indignation de ce dévot d'Ištar et si grand fut son trouble, qu'il lui fut impossible d'attendre jusqu'au lever du jour pour aller raconter à la déesse aimée l'outrage qu'elle venait de subir et l'audacieuse invasion de l'Élamite.

A travers les ombres de la pleine nuit, il se précipite vers le temple, s'en fait ouvrir les portes, traverse le sanctuaire, va droit à la statue de la déesse:

« Lig. 27 Amhur sakuti Istar.

» 28 va ana tarṣiša akmiis sapalšu.

» 29 iluussa ušaappaa illaka dima-ai. »

« Entouré d'ombre et de silence, le roi s'incline profondé- » ment, des larmes brûlantes tombent de ses yeux, et de son » cœur jaillit cette ardente prière :

» 30 O dame d'Arbèles ! Je suis Assurbanipal, la créa- » ture de tes mains...

» Pour les renouveler et leur donner toute leur perfection, » j'ai visité tes sanctuaires; « Anaku ašriiki aštenia; pour » te vénérer je suis venu dans ton temple d'Arbèles, allika » ana palah. » Mais voilà que ce Teumman, roi d'Élam, » qui n'a aucune dévotion pour les dieux, se lève pour me » faire la guerre...

« O toi, qui es l'archère des dieux et pèses de tout ton » poids sur le destin de la bataille, broie-le dans le tumulte » du combat, déchaîne contre lui avec la violence de l'ou- » ragan tous les vents malfaisants ! »

Ištar prêta l'oreille à cet appel désespéré ! Elle daigna même répondre !

« Sois sans aucune crainte, » dit-elle d'une voix nette,

Digitized by Google

et cette première parole fortifia le cœur d'Assurbanipal. La déesse ajouta :

« Parce que tu as levé tes mains et laissé couler tes larmes » en ma présence, je veux te prodiguer ma faveur. »

Cette voix divine, qui retentit dans le silence mystérieux du temple, au milieu des ombres d'une nuit profonde, était faite pour donner le frisson ! En telle rencontre le patriarche iduméen dirait : « Le poil de ma chair se hérissa[1]. »

En homme accoutumé aux manifestations de sa déesse, et qui ne sait ce qu'est la peur du divin, Assurbanipal sortit du temple réconforté. Toute crainte dissipée, il rentra paisiblement au palais.

En effet, cette même nuit et à l'heure précise où le roi exhalait sa douleur aux pieds de sa déesse, un des voyants du temple eut une vision[2].

La précision des détails de cette nocturne apparition ne laisse pas place au plus léger doute sur son authenticité.

« 51 Ištar, qui siège dans Arbèles, s'avança vers » moi. Deux carquois pendaient de ses épaules, l'un à » droite, l'autre à gauche. D'une main, elle brandissait » un arc ; de l'autre, une lourde épée de combat. Elle » fit quelques pas, se tint debout devant toi. Puis avec » la tendresse de la mère qui t'a enfanté, elle t'adressa » la parole. »

« Et voici ce qu'Ištar, la première entre tous les dieux, te » dit d'une voix impérieuse : « Regarde avec attention : il » s'agit de la guerre que tu entreprends, tanaṭala ana epis » šaašši. »

» En quelque lieu que tu ailles je serai à tes côtés.

» Et tu répondis : « Partout où tu vas, je veux aller avec » toi, ô souveraine des souveraines ! »

« Non, reprit-elle, reste ici. Dans ce lieu consacré à

1. *Job.*, IV, 15. וְרוּחַ עַל־פָּנַי יַחֲלֹף תִּסְמַר שַׂעֲרַת בְּשָׂרִי
2. III Raw., 32, lig. 49 et sqq.

Digitized by Google

» Nebo, mange ta nourriture, bois ton vin, rassasie-toi de
» musique, célèbre les fêtes en mon honneur. Pour moi,
» j'irai au combat, j'accomplirai mon œuvre. Garde-toi
» durant ce temps de laisser la pâleur envahir ton visage, et
» tes pieds trembler : tu ne dois pas aller courir les hasards
» de la bataille. »

« Cela dit, comme une mère pleine d'amour, elle te cacha
» dans son sein et t'enveloppa tout entier.

» Une flamme jaillira de son corps, elle la vomira sur tes
» ennemis pour leur destruction, car elle a tourné sa face
» contre le roi d'Élam, Teumman, qui lui est odieux. »

Ištar, en effet, mena si bien sa guerre, nous disent les annales, que jamais campagne n'eut de résultats aussi considérables. Élam fut anéanti et pour longtemps mis hors de combat !

Après cela, on n'hésitera pas à reconnaître que le culte exclusif d'Assurbanipal pour sa déesse Ištar ne soit chose toute naturelle. Qu'il eût un profond respect pour les autres grands dieux, qu'il les nommât fidèlement dans chacun de ses protocoles, qu'il prît soin d'entretenir leurs temples en bon état, n'était-ce pas avoir satisfait pleinement aux exigences de ces dieux et à ses devoirs de roi ?

Mais c'eût été trop de prétention de la part de ces mêmes dieux que de demander qu'Assurbanipal eût pour eux la tendresse filiale qu'il éprouvait pour la déesse Ištar. Ils se montraient assez peu soucieux des intérêts du roi, et on ne voit pas qu'aux heures des plus grandes détresses nul d'entre eux ait, de son propre chef, quitté son repos pour intervenir en sa faveur.

Ištar est toujours sur la brèche. Sa tendresse de mère lui suggère mille inventions pour arracher son favori, son fils, aux dangers qui le menacent; il n'y a prodiges auxquels elle n'ait recours[1]; un jour, elle réussit même, tant sa tendresse

1. V Raw., col. IX, lig. 79.

Digitized by Google

pour Assurbanipal est communicative et son zèle ardent, à tirer les dieux de leur torpeur. Voici à quelle occasion.

Assurbanipal avait eu l'audace, inouïe jusqu'alors, d'aller relancer, dans leurs retraites inaccessibles, les rois d'Arabie. C'était d'une témérité sans pareille.

Pas de routes, pas de moyens de ravitaillement. C'est en pareille condition qu'Assurbanipal se mit à la poursuite de Uaïti, fils de Birdala, roi d'Arabie. Poursuivants et poursuivis passèrent par toutes les horreurs de la soif et de la faim. On buvait le sang des chameaux, par disette d'eau; on se nourrissait de la chair des enfants[1], faute de pain. Si endurants que fussent les soldats assyriens, ils ne pouvaient se tirer d'un si mauvais pas qu'à l'aide des dieux. Ištar le comprit : elle décida ses collègues à intervenir[2], se réservant de porter le dernier coup aux Arabes.

« Ištar, habitante d'Arbèles, vêtue de flammes et répandant » la terreur par son lumineux éclat, fit tomber sur les Arabes » une pluie de feu. »

Grand fut l'effroi de ces ennemis ! Pris de terreur panique, ils lâchèrent tous pied, se mirent en révolte contre Uaïti, leur roi, le chassèrent de son palais et le livrèrent au roi d'Assyrie.

Dans une autre rencontre, Ištar fit plus encore. Je termine par ce prodige des prodiges.

Assurbanipal était en guerre avec le roi d'Élam, Ummanaldas. La campagne avait débuté d'heureuse façon : l'armée assyrienne avait pris d'assaut la ville royale Dur-Undaši[3]. Elle poursuivait sa route avec la confiance que donne le succès. Tout à coup, elle se trouve arrêtée par le fleuve Ididi, fleuve au cours impétueux, et dont les flots débordés couvraient la campagne à perte de vue.

1. V Raw., col. IX, lig. 35 et 59.
2. V Raw., col. IX, 70-78.
3. V Raw., col. V, lig. 93.

Digitized by Google

Assurbanipal essaya de tous les moyens pour rendre courage à son armée; mais il n'y eut prière ni menace qui pût décider un seul de ses soldats à tenter la périlleuse traversée.

Que faire en si triste conjoncture? Attendre la baisse des eaux? C'était affaire d'un mois et plus. L'armée assyrienne n'était pas approvisionnée de vivres pour un si long séjour. Aux privations viendraient s'ajouter les fièvres, si redoutables en ces plaines marécageuses.

D'autre part, chaque jour de retard serait mis à profit par l'Élamite. Il aurait le loisir de fortifier ses villes et de concentrer ses troupes.

La baisse des eaux venue, l'armée assyrienne, décimée par les fièvres et par la famine, ne serait plus de taille à tenir tête aux troupes fraîches et reposées d'Ummanaldas.

Il fallait se résigner à la honte de la retraite.

Tandis qu'Assurbanipal se livrait à ces douloureuses réflexions, la déesse Ištar veillait:

Il ne suffisait plus ici d'un songe envoyé à quelque voyant, ni d'une conversation privée avec le roi. Tel songe et telle conversation peuvent être révoqués en doute. *Testis unus, testis nullus.* La déesse le savait. Elle savait encore qu'on ne rend par le courage à cent mille hommes apeurés, si ce n'est pas un prodige assez éclatant pour que chacun de ces cent mille hommes en puisse être témoin.

Écoutez maintenant ce que lui inspire sa tendresse pour son roi bien-aimé.

Vers la fin de la nuit[1], l'armée assyrienne tout entière fut mise en éveil par une grande lumière d'un incomparable éclat : c'était la déesse!

Tandis que l'armée reste sous le charme de la miraculeuse apparition, une voix, assez puissante pour être entendue de toute cette armée, prononce ces paroles[2] : « Je

1. V Raw., col. V, lig. 97.
2. V Raw., col. V, lig 100.

Digitized by Google

» marche devant Assurbanipal, le roi que mes mains ont
» formé. »

Et voici la fin du récit gravé sous les yeux des témoins :

« A peine le jour commence-t-il à poindre, que les soldats,
» si tremblants la veille, se précipitent dans les eaux du fleuve
» redoutable ; ils le traversent sans qu'un seul périsse; puis,
» sans coup férir, ils s'emparent de quatorze villes royales et
» de je ne sais combien de villes de moindre importance[1] ! »

On ne pouvait s'attendre à moins, d'une armée si singulièrement protégée par la grande déesse !

Comme je l'ai dit, au début de cette étude, et comme en font foi les textes cités, la religion du roi Assurbanipal se distingue nettement de la religion de ses devanciers par deux caractères : la restauration des anciennes coutumes et le culte, presque exclusif, de la déesse Iŝtar.

Il était d'une sage politique de ne pas suivre les errements de Sennachérib, qui poussa jusqu'à l'outrance l'humiliation de Babylone. Quoi qu'en eussent les rois les plus triomphants du jeune royaume d'Assyrie, Babylone ne cessa pas un instant, même pour les Assyriens, d'être la ville *Sainte*, mère de toute civilisation, séjour préféré des dieux et berceau de la religion. Il y avait donc de graves raisons pour un souverain intelligent et prévoyant de travailler à la consolidation de l'Empire en réparant avec éclat cette faute dangereuse de son prédécesseur.

Rien d'ailleurs ne nous autorise à supposer qu'il ne fût pas sincère dans ces hommages rendus à des dieux puissants dont, malgré sa prédilection pour Iŝtar, il ne songeait à nier ni l'existence ni le pouvoir.

Quant à son culte très personnel et presque exclusif d'Iŝtar, nous devons relever son caractère intime, confiant, quasi filial. La déesse et lui sont dans un rapport constant de mère et de fils, et rien ne rappelle, dans les apparitions ou lors des

1. V Raw., col. V, lig. 104.

Digitized by Google

allocutions de sa divine protectrice, cet effroi, cette terreur qui s'emparait de l'Israélite à la pensée qu'il se trouvait en la présence immédiate de Jahveh.

Comment Assurbanipal en était-il venu à croire à ces manifestations de sa divinité préférée? C'est le problème que je me propose d'approfondir ailleurs.

Digitized by Google

Digitized by Google

QUELQUES MOTS

SUR LES

PANTHÉONS DE L'AMÉRIQUE CENTRALE

ET SUR LEURS

RAPPORTS AVEC LES PANTHÉONS MEXICAINS

Par Georges RAYNAUD

Ce n'est pas sans une appréhension quelque peu véhémente que je me suis décidé à écrire ce court essai dans lequel, tout en citant les principales divinités de l'Amérique Centrale, j'ai tenté d'étudier les rapports que quelques-unes peuvent avoir avec certains membres du panthéon mexicain. En effet, si de récents et assez nombreux travaux nous permettent de nous former un ensemble important d'idées sur l'ancienne religion nahuatl, il n'en est point de même lorsqu'il s'agit des mythes des Mayas, des Quichés et des Cakchiquels, c'est-à-dire de tribus appartenant à une même famille linguistique et très probablement à une même race et dont la semi-civilisation, quoique supérieure à celle des Aztecs, forme avec celle-ci un véritable bloc.

En dehors des ouvrages de Cogolludo et de Landa pour les Mayas et du Popol Vuh pour les Quichés et les Cakchiquels, nous ne trouvons que de ci, de là, en quelque sorte par hasard, de vagues, bien vagues renseignements dans certains

Digitized by Google

écrits indigènes, tels que les Annales des Xahila, dans les livres de Lizana, Herrera, Clavigero et autres auteurs espagnols, et parfois dans les dictionnaires.

Il ne faudrait point d'ailleurs s'exagérer l'importance au point de vue des études religieuses des trois volumes cités tout d'abord. Dans sa *Relation des Choses du Yucatan*, Diego de Landa s'étend quelque peu sur les fêtes fixes ou mobiles et cite un certain nombre de divinités, mais sans nous décrire, sauf pour cinq ou six, leurs fonctions et leurs attributs. Plus longue, mais d'une désespérante sécheresse, est la liste de noms de l'*Histoire du Yucatan* de Cogolludo. Enfin le Popol Vuh, bien que ne parlant que du Guatémala, permettrait une ample moisson, si Brasseur de Bourbourg et Ximenez n'avaient été beaucoup trop souvent des *traditori* et non des traduttori[1].

Nous possédons bien à Uxmal, à Palenqué, à Copan, à Chichen-Itza et dans maints autres lieux une splendide bibliothèque hiéroglyphique de pierre ou de bois, mais nous ne pouvons guère espérer les comprendre tant que nous ne saurons pas lire couramment les trois Codices hiératiques que nous conservons[2]; or c'est à peine si ceux-ci, des *tzolantæ*, des rituels où sont représentées de nombreuses divinités et

1. D'après son auteur, le Popol Vuh ne serait que la copie d'un ancien ouvrage hiéroglyphique disparu. Je ne le crois point. Ce livre a pour moi une double origine : *il est composé d'une part à l'aide d'anciens hymnes et d'anciennes traditions que les Quichés conservaient par la voie orale, d'autre part à l'aide de courts textes hiéroglyphiques.* On lui a souvent reproché d'être trop christianisé et, par suite, peu sûr ; au contraire, sans nier totalement l'influence espagnole, il faut reconnaître la marque aborigène dans ces métaphores si étranges parfois, dans ces expressions tantôt viles et tantôt sublimes, dans ces répétitions qui font penser au parallélisme hébraïque, en un mot, dans toutes ces formes qui sont non pas bibliques, mais bien américaines et que l'on retrouve dans les hymnes nahuatls du *Sahagun* et dans d'autres poèmes d'une ancienneté et d'une authenticité incontestables.

2. Un à Madrid : le Troano-Cortesianus ; un à Paris : le Peresianus ;

Digitized by Google

une foule de cérémonies, nous ont murmuré à l'oreille le secret de leurs textes.

Il n'est donc guère possible de donner ici autre chose qu'une liste, bien courte d'ailleurs, des divinités composant les divers panthéons de l'Amérique Centrale ; quant à les comparer à celles du panthéon mexicain on comprendra aisément à quel point doit être difficile, brève et imparfaite, l'étude des rapports entre deux choses dont l'une est presque inconnue.

Je sais bien qu'il y a eu longtemps en américanisme une méthode de travail d'une simplicité extrême et qui se souciait peu du manque de matériaux. Je ne veux point parler ici des hypothèses faisant venir de toutes les parties, sans en excepter une, de l'Ancien-Monde, les habitants et surtout les civilisateurs religieux[1] de l'Amérique précolombienne; peu de sciences, même parmi les plus parfaites[2] aujourd'hui, ont échappé à cet... excès d'imagination dû parfois à des besoins religieux mal compris.

Je me contenterai simplement de rappeler la seule de ces théories qui ait été conçue dans un esprit scientifique, la théorie toltèque qu'émirent les vieux auteurs, surtout d'orgueilleux indigènes, et que reprirent et perfectionnèrent plusieurs écrivains modernes, notamment M. Angrand ; aujourd'hui bien peu d'américanistes, à l'exception des Français, lui accordent une valeur quelconque; d'aucuns même, parmi lesquels M. Daniel Brinton[3], la combattirent violemment.

Cette théorie toltèque[4] s'appliquait à la religion et aux formes sociales aussi bien qu'à l'anthropologie; les déesses et

un à Dresde : le Dresdensis, *matériellement* coupé en deux (G. Raynaud, *Les Manuscrits du Yucatan Précolombien*).

1. Le Boudha Çakya-Mouni, l'apôtre saint Thomas et tant d'autres.

2. Citerai-je par exemple l'énorme fatras de rêveries égyptologiques du Père Kircher ?

3. D. G. Brinton, *Were the Toltecs a nationality ?*

4. Semblablement les théories bouddhiste, thomiste, scandinave, irlandaise, etc.

Digitized by Google

les dieux du Mexique, du Pérou et d'autres pays étaient partagés en toltèques de telle ou telle catégorie et en non-toltèques; il suffisait ensuite de suivre sur la carte les routes, tracées avec une géométrique précision, de très hypothétiques migrations, pour savoir à quelle espèce de toltéquisme appartenait chaque peuple rencontré; on faisait alors quelques identifications, quelques rapprochements de noms, et panthéons, formes sociales, etc., devenaient choses parfaitement connues.

Nous pouvons considérer comme disparue cette méthode, et dire qu'à l'avenir c'est *a posteriori* et non *a priori* que l'on essayera de créer des théories sur les migrations américaines.

Les américanistes ne devraient-ils donc pas se contenter de ne faire en science religieuse que des monographies? Non, car si peu documentés que nous soyons sur l'Amérique Centrale, nous pouvons cependant faire déjà quelques rapprochements avec le Mexique; nous le devons même, ces rapprochements avec un panthéon bien connu pouvant seuls en ce moment nous permettre de jeter quelque lumière dans le chaos que nous ont légué les vieux auteurs.

Bien que trop longues peut-être, les explications précédentes étaient nécessaires pour excuser l'absolue infériorité de la présente étude qui n'est « qu'une tentative d'interprétation des mythes, tentative peut-être erronée, mais qui, sans préjuger le sort qui lui sera définitivement réservé, aura tout au moins un mérite, celui d'avoir aidé au déblayement d'un terrain rempli d'obstacles » et surtout, je l'espère, de déterminer d'autres tentatives meilleures que celle-ci et nombreuses.

LE SOLEIL ET LA LUNE

On a pu dire, et cela très exactement, que l'Amérique tout entière, de l'extrême Nord à l'extrême Sud, des tribus sau-

Digitized by Google

vages aux peuples semi-civilisés, adora le Soleil. Son culte, presque toujours direct, était souvent doublé, mais non véritablement remplacé par celui d'autres dieux que l'on disait en général ses fils et qui n'étaient que ses déterminations. Qu'il soit l'*Inti* péruvien, le *Bochica* muysca ou le *Tonatiuh* mexicain, il est toujours le dieu suprême [1], le régulateur du monde et de la vie. Le dualisme qui se présente à chaque pas à quiconque s'occupe des mythes américains nous amène à déduire de cette universalité du culte du Soleil celle du culte de la Lune ; nous n'avons pas à étudier ici ce dualisme, confirmé par les faits, pas plus que celui des divinités du bien et du mal, aussi répandu que lui ; une telle question exigerait de trop longs développements.

Cette immense expansion du culte des deux grands astres du jour et de la nuit prouve que dans les panthéons de l'Amérique Centrale et du Mexique le Soleil et la Lune appartiennent au substratum, aux premières couches de civilisations, et ce, sans qu'on en puisse déduire des liens de parenté entre les divers peuples et les diverses religions.

LE SERPENT EMPLUMÉ

A côté du Soleil, ou plus exactement opposé à lui, se dresse dans les panthéons que nous étudions un dieu d'un caractère tout particulier et qui, quoique se rattachant par bien de petits détails à de très antiques divinités particulières à chaque pays, reste le même chez les Nahuas, les Mayas, les Quichés, les Cakchiquels ; ce dieu dont le nom traduit exactement d'une langue dans l'autre ne change que phonétique-

1. Ceci n'implique, ai-je besoin de le dire, aucune idée monothéiste, pas plus que la suprématie grecque de Zeus. Aucune tribu américaine ne fut, malgré les dires de certains, monothéiste avant l'arrivée des Européens.

Digitized by Google

ment, c'est le *Serpent Emplumé* [1]. Il fait bande à part. Se rencontre-t-il avec l'un ou l'autre des fils du Soleil, aussitôt la lutte commence. Il est le dieu du vent et par conséquent le dieu de l'haleine, de la respiration, de la vie; il est donc beaucoup plus le dieu des humains que le Soleil qui avec une superbe indifférence chauffe les hommes, les animaux, les plantes et l'inerte matière, qui leur distribue, sans plus s'en préoccuper, dans son éternel voyage à travers les cieux, tantôt le bien, tantôt le mal. Qu'on ne s'y trompe pas, d'ailleurs, le Serpent Emplumé, qu'il ait nom *Quetzalcohuatl* comme au Mexique, *Kukulkan* comme au Yucatan, *Gucumatz* comme au Guatémala, et tout en présidant aux vents et surtout au vent d'est, est, lui aussi, un dieu solaire ou tout au moins d'origine solaire, céleste roi de la mythique Tollan ou Tonallan « la place du soleil [2] ».

Le Serpent Emplumé est toujours un roi législateur, ce que Brasseur de Bourbourg, Sahagun et autres évhéméristes ont compris historiquement et non mythiquement; gouvernant dans une cité solaire [3] un peuple de l'âge d'or, les Toltecs puissants et civilisés qui de lui ont appris tous les arts et toutes les sciences qui firent sortir les tribus de leur primitif état de sauvagerie; ces arts, ces sciences, Quetzalcohuatl, chassé de l'Éden, non, de Tollan, par les nouveaux fils du soleil, vient les apporter aux Cholulans, aux Yucatèques, aux Guatémaltèques, à tous ceux qui lui garderont plus tard et jusqu'en notre siècle même un culte fidèle et obstiné.

1. Ou le *Bâton Emplumé* (G. Raynaud, *Les trois principales Divinités du Mexique*). Le bâton pour travailler la terre, forme ancienne. Le bâton des voyageurs, des marchands, forme moderne.

2. Cette question très intéressante et peu facile sera prochainement étudiée.

3. Les *Annales des Xahila* avec leurs quatre Tulan semblent bien indiquer que cette ville solaire est la patrie mythique, l'originel Éden des adorateurs du Serpent Emplumé.

Digitized by Google

Ainsi que d'autres législateurs divins[1] que l'on a pu identifier avec lui, ce dieu nous révèle sinon une civilisation, bien probable cependant, du moins une doctrine religieuse qui à une époque assez éloignée fut répandue dans la plus grande partie du Mexique et de l'Amérique Centrale. D'où venait cette doctrine? Quelle race l'avait apportée? Bien que de nombreuses réponses aient été faites à ces deux questions, je me contenterai de dire que si d'une part elle est certainement antérieure au culte du farouche Huitzilopochtli des envahisseurs Aztecs, d'autre part elle est *peut-être*, comme semble le prouver la prohibition des sacrifices humains par Quetzalcohuatl, postérieure aux autres cultes sanglants qui par leur nature même appartiennent à des stades moins élevés de l'évolution; dans ce cas la religion du Serpent Emplumé qui n'a pas remplacé des rites féroces, mais s'est juxtaposée à eux, aurait été apportée du dehors. Il est vrai qu'on peut admettre aussi, et c'est pourquoi être affirmatif en pareille matière est chose dangereuse, que la douce doctrine du Serpent Emplumé ait été celle de populations *relativement* autochtones, aux mœurs paisibles et à demi civilisées, qu'auraient soumises plus tard des tribus sanguinaires. Si cette seconde hypothèse est la vraie, de quelle contrée venaient ces conquérants? Chassés du nord par d'autres tribus ou descendus des hauts sommets arides dans les riches vallées, étaient-ils apparentés aux vaincus? Je ne sais. L'universalité du culte de Quetzalcohuatl dans les régions que nous étudions, universalité que ne possède aucun de ses adversaires, ferait pencher la balance en faveur de la seconde hypothèse. La vérité n'est peut-être tout entière ni dans l'une ni dans l'autre, mais participe des deux. En effet, le peu de fréquence des sacrifices humains dans l'Amérique Centrale semble prouver que cette sinistre coutume et son épouvantable compagne, l'an-

1. Le Wixipecocha des Chichimecs, le Zamna ou Ytzamna des Mayas, le Votan des Chiapanecs.

Digitized by Google

thropophagie religieuse, y furent importées, imposées; au Mexique au contraire le grand nombre de victimes humaines immolées sur les autels du *très ancien* dieu chtonien, Tlaloc, qui présidait aux pluies, ou en l'honneur des monts, des sources, des rivières, et dont le massacre par conséquent faisait partie des rites d'un culte plus ou moins direct, mais toujours fort primitif de la pierre et de l'eau, semblent attester que déjà en des temps très reculés des sacrifices sanglants étaient célébrés au Mexique et que le culte plus doux de Quetzalcohuatl y fut importé.

La théorie qui me semble la plus acceptable serait donc la suivante.

Pendant une première époque, très ancienne peut-être, la zoolâtrie, la phytolâtrie, la litholâtrie, etc., règnent au Mexique; on sacrifie déjà des victimes humaines. Une seconde époque est constituée par l'adoration des grandes forces et des principaux phénomènes de la nature qui prennent une place de plus en plus importante dans les mythes; comme conséquence, l'accroissement des hécatombes. Une troisième époque, fabuleuse, voit l'importation du culte du Serpent Emplumé et la lutte des dieux et des religions. Enfin pendant la quatrième et dernière époque, l'époque semi-historique, Quetzalcohuatl (son culte) vaincu, mais non exterminé, vit à côté des anciennes divinités, mais sans se mêler à elles; l'importance des grandes forces naturelles augmente encore; les panthéons s'amalgament, s'organisent, se hiérarchisent; la fin de cette époque est caractérisée par le haut développement de la puissance de Mexico-Tenochtitlan; les Aztecs soumettent et les peuples et les dieux, et emmènent tout comme les autres et bien qu'il leur fasse grand'peur[1] Quetzalcohuatl prisonnier dans leur panthéon; désormais à tous seront sacrifiées d'énormes hécatombes humaines.

1. Quelque chose comme l'horreur sacrée qui saisit Faust lorsque Méphistophélès prononce ce nom : les Mères.

Digitized by Google

De même l'Amérique Centrale peut nous présenter quatre époques. Pendant la première, culte plus ou moins direct des monts, des eaux, des plantes, des animaux. Pendant la seconde, adoration des principaux phénomènes de la nature. La troisième époque, qui commence bien avant la troisième époque mexicaine et se termine après elle, voit la naissance et le développement du culte du Serpent Emplumé. Enfin, pendant la dernière époque, probablement très courte, l'anarchie et la décadence des États ou plus exactement des organisations sociales autochtones et surtout l'influence plus grande chaque jour des fondateurs de Mexico-Tenochtitlan, introduisent de nouveau dans plusieurs parties de l'Amérique Centrale l'abominable coutume des sacrifices humains, coutume qu'avaient connue certainement les deux premières époques, mais non la troisième.

Parmi les traits caractéristiques du culte du Serpent Emplumé ou de ses divers avatars, il en est un que M. Albert Réville[1] a fait ressortir avec netteté et précision : la forme des temples. Tandis que tous les *tecpan* et tous les *teocalli* du Mexique étaient, les premiers des constructions rectangulaires, les seconds de simples *autels*, à peine des *niches*, les temples de Quetzalcohuatl et de Votan étaient de véritables *demeures*, des *maisons divines* en forme de dômes, de coupoles[2]. Ces sanctuaires, très obscurs, étaient ornés extérieurement de figures de serpents. Le plus fameux, celui de Cholula, était hémisphérique, dit-on; la pyramide quadrangulaire sur laquelle il se dressait avait environ 2,000 mètres de tour et 60 de hauteur et présentait quatre étages de terrasses faisant face aux quatre points cardinaux. A Mexico, le temple de Quetzalcohuatl était de même forme et l'on y pénétrait par une horrible gueule de serpent. Cette

1. *Les Religions du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou.*
2. Tous ces monuments se dressaient sur des pyramides tronquées formant plusieurs terrasses en retrait.

Digitized by Google

forme particulière des temples du Serpent Emplumé me permet de reconnaître la destination d'un monument dont ni Stephens, ni M. Charnay, ni aucun autre explorateur n'ont compris le but[1] : le *Caracol* de Chichen-Itza, que Norman appelle le *Dôme*.

Stephens le déclare dissemblable de tout ce qu'il avait vu, sauf d'un autre édifice, plus ruiné, de Mayapan. Il est à 400 pieds au nord de la Maison des Nonnes. Sa forme est circulaire. C'est à sa disposition intérieure qu'il doit son nom de Limaçon. Il se dresse sur deux terrasses, l'une ayant 223 pieds du nord au sud et 150 de l'est à l'ouest, l'autre 80 sur 55. Un grand escalier de 45 pieds de large donne par 20 degrés accès à la première terrasse ; de chaque côté de cet escalier les corps entrelacés de deux gigantesques serpents épais de 3 pieds et à têtes énormes formaient une sorte de balustrade. Par 16 autres marches, de 42 pieds de large, on arrivait à la seconde terrasse. A 15 pieds du bord, une construction cylindrique de 22 pieds environ de diamètre est ouverte aux quatre points cardinaux par quatre petites portes. Au-dessus de la corniche, le toit s'incline comme pour former cône. Les portes donnent accès dans un corridor circulaire de 5 pieds de large. Le mur intérieur a aussi quatre portes, plus petites que les précédentes et faisant face aux points intermédiaires de la rose des vents. Elles donnent accès à leur tour dans un second corridor circulaire de 4 pieds de large, au centre duquel se dresse un massif plein en maçonnerie de 7 pieds 1/2 de diamètre, qui à une hauteur de 8 pieds est percé d'une niche carrée assez large pour un homme. Les murs des deux corridors étaient plâtrés et ornés de peintures, et couverts de l'arche triangulaire yucatèque.

1. Bien que cette question semble sortir un peu de notre sujet, j'ai tenu à l'étudier très rapidement ici, afin de montrer quelle aide peuvent se donner réciproquement les études religieuses et architecturales, et surtout de prouver par un exemple de quel secours les recherches sur le Mexique peuvent être pour celles sur l'Amérique Centrale.

Digitized by Google

Tout l'édifice, construction et terrasses, a 60 pieds de hauteur.

A Mayapan, les terrasses sont ruinées. La construction de 24 pieds de haut et 25[1] de diamètre, n'a qu'une porte à l'ouest et un seul corridor, mais l'aspect général est celui du Caracol.

Pour moi ces monuments de Chichen-Itza et de Mayapan sont des temples[2] du Serpent Emplumé, de Kukulkan, comme me le prouvent leur forme ronde, leurs rapports avec la rose des vents et les portes basses et étroites qui en font (surtout dans le deuxième corridor du Caracol) des édifices très obscurs. Nous n'avons ici, il est vrai, qu'un cylindre surmonté d'un cône et non de véritables dômes; cette objection est sans valeur, car l'épithète d'hémisphériques donnée par les anciens écrivains aux temples de Cholula et de Mexico ne peut être prise au pied de la lettre et n'indique qu'une forme se rapprochant de l'hémisphère; or, pour les Mayas et les Mexicains, qui possédaient l'arche triangulaire, mais ignoraient la voûte, il n'était pas de monument plus semblable à un dôme qu'un cylindre surmonté d'un cône et plus solidement construit que celui constitué par un ou deux corridors circulaires autour d'un puissant massif de maçonnerie.

N'oublions pas, d'ailleurs, que Landa attribue à Kukulkan la construction à Mayapan d'un « temple rond avec quatre portes, différent de tous ceux qu'il y a dans le pays » et de nombreux autres édifices.

Mais laissons de côté cette question un peu en dehors de notre sujet et que nous avons simplement tenté d'étudier, et revenons à l'examen des divers mythes se rapportant au Serpent Emplumé.

Parmi les divers récits qui nous ont été transmis sur la vie

1. Tous ces chiffres sont ceux de Stephens.

2. L'étroitesse et la forme de leurs corridors les rendent inhabitables pour des humains; aussi le titre de temples ne peut leur être dénié.

Digitized by Google

légendaire de ce dieu qui sous ses divers noms appartient toujours à la race des serpents [1], personnifications de l'éclair, et à celles des oiseaux, symboles du vent, il en est un qui nous le montre surtout dans son rôle de législateur et accompagné de dix-neuf fidèles; ces vingt personnages sont blancs, barbus, vêtus de longues robes semées de croix, symboles du vent, et portent les noms des vingt jours du calendrier que le Serpent Emplumé inventa. Par cette invention ce dernier dénonce encore une fois sa vieille qualité de dieu solaire que confirme d'ailleurs, quant à Quetzalcohuatl, le *Livre d'Or et Trésor Indien* qu'écrivit Ramirez de Fuen Leal. A quelle époque ce dieu solaire devint-il dieu du vent, soit par l'abandon de certaines de ses fonctions, soit en se substituant à un autre dieu de l'air? Ce fut peut-être lorsque Tezcatlipoca et Huitzilopochtli l'eurent chassé de Tollan, c'est-à-dire lorsque les tribus envahissantes eurent imposé leurs fils du soleil, mais ce n'est là qu'une pure hypothèse. Ce que je tiens à noter plutôt, c'est que les vingt dieux qui ont donné leurs noms aux vingt jours du calendrier et qui sont absolument les mêmes dans les diverses parties du Mexique et de l'Amérique Centrale [2] semblent avoir une très ancienne origine révélant un naturisme très primitif. Dix d'entre eux sont des animaux; trois appartiennent au règne végétal; l'obsidienne en est un; un autre symbolise l'eau et un autre la pluie; la marche du soleil au firmament est représentée; enfin la maison, la mort et le vent ont aussi leur place. Le vent, Ehecatl [3] au Mexique, est très probablement une des formes primitives du Serpent Emplumé comme dieu des vents [4].

1. Chan, Kan, Matz, Cohuatl.

2. D. G. Brinton, *A Native Calendar;* G. Raynaud, *Les Manuscrits...*

3. Ecat nicaraguéen, Uii zapotèque, Ig guatémaltèque, Igh tzendal, Ik maya. Ce dernier était plus particulièrement adoré à Istlavacan, en compagnie de Kanil, le troisième jour.

4. L'hiéroglyphe Ik du vent est le symbole maya de Kukulkan.

Digitized by Google

Quant à la maison, son rôle pourrait nous intriguer si au Chiapas le jour correspondant ne portait le nom de Votan ; c'est donc le jour consacré au législateur divin, à celui qui fit que les hommes, cessant enfin d'errer « sous la ramure, sous les branches », eurent enfin des demeures, des maisons, et « virent la lumière[1] », se civilisèrent. L'un des animaux, le Serpent[2], semble n'être qu'une forme primitive des dieux-serpents considérés surtout comme dieux de la sagesse, de l'avenir, comme l'indique le sens « destin » des noms Zii et Abogh de ce jour en zapotèque et en tzendal; le dieu-serpent par excellence, le Serpent Emplumé, n'a-t-il pas toujours été et n'est-il pas encore le patron des devins, des nécromanciens, des tireurs d'horoscopes, des nagualistes? Le dieu du premier jour, c'est le Monstre Marin[3], l'aïeul (Mam en quiché), le premier homme; il est aussi le poisson dont les dieux firent la terre; son symbole est un des plus magnifiques enfants de la terre, l'arbre ceiba. Dans le reste de la divine vingtaine zoomorphique, il faut distinguer le Singe qui joue un si grand rôle dans les mythiques légendes du Mexique et de l'Amérique Centrale, et l'ocelot dont un grand nombre de prêtres mayas, tzendals et guatémaltèques, portaient le nom redouté, Ix.

PANTHÉON MAYA

Après avoir parlé des divinités qui se retrouvent identiquement dans les divers panthéons que nous étudions ici, nous allons maintenant passer rapidement en revue chacun de ceux-ci.

Lorsque au commencement de la troisième époque naquit

1. *Popol Vuh*, *Annales des Xahila*.
2. Cohuatl, Coat, Kan.
3. Cipactli, Cipat, Chiyllo, Ymox, Imos, Ymix.

Digitized by Google

(ou fut importé) en Amérique Centrale le culte du Serpent Emplumé, il eut à lutter contre celui des dieux plus anciens que lui et les siens n'ont pu remplacer, mais près desquels ils ont vécu, non peut-être en ennemis comme au Mexique, mais en voisins plus ou moins amicaux.

Dans la Terre des Oisons et des Daims[1] dont la religion était, à des différences de formes près, semblable, comme l'ont dit maints vieux auteurs, à celle du Mexique[2], le panthéon était, en dehors de Kukulkan et de ses compagnons, un des plus riches de l'Amérique.

Son dieu principal, son Hunab Ku « dieu unique (en excellence)», avait nom Kin-ich Ahau « œil du soleil[3] »; c'est bien un grand dieu solaire. Son épouse, dont le nom Ixazaluoh[4] devrait s'écrire Ix-zazal-uoh « celle qui se tisse légèrement » ou « celle du tissu vaporeux », inventa le tissage. A la p. 34 *c du *Codex Troano*, elle est représentée tissant en compagnie du dieu de la mort; on pourrait en déduire qu'elle tisse la vie et dans ce cas son époux et elle auraient bien été les grands régulateurs du monde, les maîtres suprêmes de la vie, semblables enfin à Ome Teculitli et à son épouse Ome Ciuatl du Mexique. Quoi qu'il en soit, Kinich Ahau semble, en sa qualité de « dieu unique » vivant d'abord seul et incorporel[5], être bien le correspondant maya de Tonacateotl ou Tonatiuh, le Soleil mexicain; son image se trouverait alors sous la forme d'une énorme tête flamboyante et tirant la langue dans un grand nombre de ruines, notamment dans le Temple du Soleil à Palenqué, et probablement au milieu

1. *U luumil cutz, u luumil ceb*, ancien nom du Yucatan.
2. Ceci n'implique pas origine commune.
3. *Ahau* signifie « chef » dans l'acception la plus vague de ce mot; il correspond donc au révérentiel nahuatl *Tzin* et peut, comme lui, être supprimé dans les traductions.
4. Brasseur : « celle de l'eau de la matrice de l'embryon » (?!).
5. Peut-être y a-t-il cependant ici une de ces pieuses fraudes ou une de ces illusions trop fréquentes chez les vieux auteurs espagnols.

Digitized by Google

de la p. 44 du *Codex Dresdensis*. C'est avec raison que l'on a identifié Baklum Chaan, adoré à Hoo[1] comme Priape et protecteur des fétus, avec Kinich Ahau, l'énergie solaire, l'énergie mâle. Je ne sais si Ixzazaluoh joua jamais le rôle de Tonaca Ciuatl, de Luna.

De même que Kukulkan est fils du Soleil, Zamna ou Itzamna, autre législateur divin qui prétendait être la rosée ou substance du ciel, rosée ou substance des nuages[2], est fils du solaire Kinich Ahau. Son empire remplace, comme celui du Serpent Emplumé, l'empire des géants. Ce sont ses adorateurs (la légende dit : le dieu) qui fondent Mayapan et peut-être Ytzamal, créent une civilisation avancée, organisent un sacerdoce, inventent l'écriture, les arts et les sciences. Lui aussi vient du dehors, du soleil peut-être et y retourne. Il prédisait l'avenir, ressuscitait les morts et guérissait les malades. Il appartient donc bien à la même famille et au même stade de l'évolution religieuse que le Serpent Emplumé.

Comme médecin Zamna, de qui prétendaient descendre les Ytzas, avait nom Kab-ul « la main opératrice » et était représenté par une main[3]; de même que le temple de Quetzalcohuatl à Cholula, celui de Zamna à Ytzamal était un lieu de pèlerinage où l'on accourait en foule de tous lieux.

Sous le nom peu compréhensible de Yax-coc-ahmut, il était vénéré pendant les fêtes des jours complémentaires des années Muluc ; ce nom contient Yax « vert, bleu, jeune, primitif » et Ah-mut « le Mut mâle »; le mut est un faisan fantastique qui est perché sur l'arbre de vie, la croix, le *vahom che*, c'est-à-dire sur le symbole yucatèque de la pluie et des quatre points cardinaux; ce rapport de Zamna avec les oiseaux semble le rapprocher encore plus de Kukulkan.

1. L'ancienne Mérida.
2. *Ytzen caan, ytzen muyal.*
3. Probablement la main dont l'empreinte rouge, talisman de santé pour les habitants dans ce cas, a été vue par tous les voyageurs dans de nombreuses ruines yucatèques.

Digitized by Google

Zamna et son père Kinich Ahau furent peut-être parfois confondus en un seul dieu, par exemple pendant les fêtes des années Ix.

Ce qui confirme à nouveau la qualité de dieu solaire de Kinich Ahau, c'est l'une de ses déterminations, Kinich-Kakmo « œil du soleil-ara de feu », rayons de soleil venant comme portés par un oiseau de flammes consumer à midi le sacrifice sur l'autel d'Ytzamal. Il semble cependant sous ce nom se confondre encore avec Zamna-Kab-ul, car c'est à lui qu'on s'adressait pour être préservé de la peste et des épidémies.

L'un des dérivés de ce dieu solaire, Hun-chun-chan, dieu de la guerre et des sacrifices et oracle, adoré par les Ytzas, semble correspondre plus particulièrement à l'aztèque Huitzilopochtli.

A Tezcatlipoca, dieu du mal et de la mort, ne peut que plaire la parenté du yucatèque Yum Cemil « le Seigneur de la Mort », forme probablement moderne du primitif Cimi « Mort » du calendrier. Cette divinité de la mort est aisément reconnaissable dans les Codices où on la trouve fréquemment: un squelette surmonté d'une tête de mort; son signe est l'une des variantes du jour Cimi, celle à œil ouvert. Comme seigneur d'En bas, Yum Cemil pourrait être rapproché du Mictlan Tecuhtli « Seigneur du Repos » des Mexicains; les fonctions de ce dernier semblent cependant dévolues plutôt chez les Mayas à Hun Ahau « l'Unique ».

Le rôle d'Esculapes attribué aux grands dieux n'empêchait nullement l'existence de divinités particulières de la médecine telles que Ix-Chel qui l'inventa et qui surveillait les accouchements, Ahau Chamahez « le sorcier (médecin) qui pile les remèdes) », etc., que l'on pourrait comparer avec les mexicains Ixtlilton le guérisseur, Yoalticitl le médecin nocturne et le protecteur des enfants, Tzapotlon Tonan que 'on invoquait contre les maladies de peau. Ix-Chel était ri ncipalement adorée dans l'île de Las Mujeres en compagnie

Digitized by Google

des déesses Ix-Bunic, Ix-Bunieta et Ix-Chebel-Yax ; cette dernière apprit aux humains à broder en couleur et à tisser les plumes et, comme Zamna, inventa l'écriture. Si Ix-Chel, que l'on a identifiée avec Cit-Bolon-Tun, présidait à la naissance des enfants, Acat, dieu de la vie, avait surveillé leur conception et leur gestation, et la déesse Ix-Mol protégeait leur tendre jeunesse.

De même que Mictlan Tecuhtli était secondé par plusieurs divinités mexicaines, Yum Cemil avait parmi ses pourvoyeuses Ix-Tab[1], « celle de la corde », qui s'occupait des suicidés.

Avant d'arriver au groupe important des Bacabs, qu'on me permette de citer quelques-uns des plus importants *dii minores* du Yucutan où ils doivent être, la plupart du moins, nés. De même qu'auprès de leur grand dieu de la guerre les Aztecs plaçaient Paynal, à côté de Hun-Chun-Chan les Ytzas plaçaient d'autres régulateurs des combats : Hun-pictok « 8.000 lances » dont on voit encore le temple à Ytzamal, Pakok, et Tziquin, dieu du tonnerre. Les Ytzas du lac Peten avaient mis le sanguinaire Hobo à la tête de leur Olympe. Dans l'île fameuse de Cozumel la sainte, Kukulkan sous la forme de Ah-ulneb « l'archer[2] », brandissait un arc et des flèches[3] ; y a-t-il là, dans ce sanctuaire antique et reculé, un symbole de la lutte de Quetcalcohuatl et de Tezcatlipoca ?

Chez les Mayas, les frères de Huitzilopochtli et de Paynal, les seigneurs des batailles, étaient Ah Chuy-Kak « celui du feu suspendu (sur l'ennemi) » dont l'idole portée au milieu des troupes, comme celle de Paynal, par quatre chefs était invoquée avant de commencer la lutte, Kakupakat « flam-

1. Ix-Tab et son signe hiératique se trouvent à la page 53 b du Codex Dresdensis.

2. « L'archer » est aussi le titre donné à Huitzilopochtli dans plusieurs hymnes nahuatls du *Sahagun*.

3. D'après Don Crescencio Carillo y Ancona *(Historia antigua de Yucatan)*, Kukulkan serait donc un dieu de la guerre.

Digitized by Google

boyante vision », qui au plus fort du combat apparaissait brandissant sa rondache de flammes.

Kinch-ahau-haban, dieu des cruautés, protecteur des sacrifices humains, adoré à Campêche, n'était qu'une forme particulière de Kinich Ahau.

Deux antiques divinités, Ah-chun-caan « le principal du ciel », et Xnuc « la vieille », déesse des rivières, personnifiaient le Ciel et la Terre.

Xocbitun avait inventé le chant et la musique, Pizlientec ou Ah-kin xooc « le prêtre qui siffle » la poésie; celle-ci devait donc être chantée et était, comme le dit d'ailleurs Cogolludo, l'apanage des prêtres; chose sacrée, elle eut d'abord la même valeur magique que le Kalevala attribue à la *parole* rythmée, aux runes.

Ah-tub-tun, qui crachait des pierres précieuses, dispensait à son gré l'éloquence et les richesses[1].

De même qu'à Tenochtitlan les pêcheurs avaient l'adroit Opochtli, au Yucatan ils avaient Ah-citz, Ah-pua, Amalcum et Ah-kak-nexoi; les deux premiers protégeaient surtout la pêche maritime. Nombreuses étaient les divinités protectrices de la chasse et des forêts : Acanum-zuhuy « la gémissante vierge », Zip-talai, Ah-can-uol-cab « le serpent de la terre ronde » (?), Ah-balam « le tigre ». Colebil-xbolonchoch, chérie des propriétaires de ruches, prenait grand soin des abeilles.

Une curieuse légende raconte que le dieu solaire Kinich Ahau, plaça l'une de ses filles Ix-zuhuy-kak « le feu virginal » à la tête d'un couvent de vestales qui avaient fait vœu de chasteté et devaient entretenir le feu sacré[2]. Chose étrange, autour de ses couvents, de ses temples, car après sa mort elle devint déesse de la virginité[3], c'est l'énergie de son père,

1. Une telle association d'attributs est éminemment suggestive.

2. J'ai en cette affaire une instinctive méfiance de l'érudition classique des Padres.

3. Les vestales défuntes formaient sa cour.

Digitized by Google

l'énergie solaire, le symbole mâle, le phallus, qui se dresse formant une sorte de colonnade[1].

Après avoir cité un dieu très caractéristique dont l'existence prouve qu'il y eut des ruines fameuses au Yucatan, même avant la conquête, Ah-cacab « celui du sol », l'autochtone, le gardien des vestiges des ancêtres, j'arrive enfin à Ek-chu-ha « l'eau de la noire calebasse », le Yacatecuhtli des Mayas. On le trouve souvent dans les Codices; c'est un *géant* divin, un grand dieu noir à l'énorme lèvre rouge et pendante, toujours accompagné de traces de pas, tantôt le bâton à la main et des paquets sur le dos, tantôt ficelant ceux-ci, parfois allumant du feu par friction[2]. Son signe hiératique est une noire calebasse reposant sur trois pieds et remplie d'une eau dans laquelle flotte un petit objet. Ce patron des marchands et des planteurs de cacao[3] était intimement lié aux Bacabs; aussi la trinité maya inventée par les missionnaires comprenait : 1° Izona, le grand-père ; 2° Bacab, fils d'Izona et de la vierge-mère Chiribias; 3° Ekchuah, le Saint-Esprit.

LES BACABS

Ce groupe de quatre frères semble particulier au Yucatan et y joue un tel rôle qu'il mérite un paragraphe spécial. Placés par Kinich Ahau aux quatre points cardinaux pour soutenir le ciel, ces dieux, très populaires et très anciens, envoient comme les Tlaloques mexicains les pluies et les vents. Ils président, chacun à son tour, aux quatre années

1. Plusieurs américanistes éminents nient cependant le culte phallique.

2. Marche, départ et feux des voyageurs et des marchands.

3. Les grains de cacao étaient la monnaie indigène, le premier symbole du commerce.

Digitized by Google

qui forment le petit cycle du calendrier maya-mexicain[1]. L'un d'eux, celui du sud[2], protecteur des plantations de cacao, s'appelle Hobnil ou le jaune Bacab, ou la jaune Pierre Levée, ou le jaune Géant[3], et préside aux années commençant par le jour Kan. Géant, pierre levée et Bacab, mais rouge est Canzienal qui à l'est préside aux années Muluc. Zan-zini, que caractérisent les traces de pas et qui règne au nord sur les années Ix, est blanc. Enfin, Hozan le noir gouverne à l'ouest les années Cauac. Les couleurs attribuées à ces dieux pourraient *peut-être* s'interpréter comme suit : à l'est, au soleil levant, aux contrées de la rose aurore, le rouge; à l'ouest, au soleil couché, au pays de la nuit, le noir; au nord, qu'attristent les pâles hivers et la blanche neige, le blanc; au sud, là où un soleil d'or se promène dans un ciel bleu, le jaune. Pendant les fêtes des jours complémentaires des quatre années du petit cycle, on adorait plus particulièrement le dieu des Uayeb-haab « supports de l'année[4] » et Acan-tun « la pierre qui gémit », successivement jaunes, rouges, blancs et noirs; on vénérait aussi Zamna, Kinich-Ahau, Bolon-zacab « 9 terres blanches », Uac-mitun-ahau, Ek-balam-chac « le noir tigre géant », Chi-chac-chob « le vase du petit géant », Ahcan-uolcab, Ah-buluc-balam « celui des 9 tigres ». Très intime était la relation unissant les Bacabs à d'autres dieux antiques, les Chacs, inventeurs et protecteurs

1. De Rosny, *Déchiffrement de l'écriture hiératique yucatèque;* G. Raynaud, *Les Manuscrits;* Cyrus Thomas, *A Study on the Manuscript Troano*, etc., etc.

2. La lecture par M. de Rosny des signes des points cardinaux dans le Tableau des Bacabs du Codex Cortesianus a été sur un point de détail contestée; les positions qu'elle attribue à ces signes dans ce tableau sont cependant justifiées par cette affirmation des anciens auteurs que le nord est à droite et le sud à gauche (le soleil vient de l'orient).

3. Jaune : kan; rouge : chac; blanc : zac; noir : ek; géant : chac; pierre-levée : pauah-tun; ce dernier nom fait-il allusion à des colonnes soutenant le ciel ou à des attributs phalliques?

4. G. Raynaud, *op. cit.*

Digitized by Google

de l'agriculture, dieux primitifs des eaux, du tonnerre et des éclairs. Cette intimité était telle, comme le prouve d'ailleurs le nom de Chacs porté par les Bacabs, que l'on peut sans crainte les identifier.

Aujourd'hui, ils se sont en outre confondus avec d'anciens parents, les Balams « tigres, sorciers », protecteurs de la chasse et des forêts. Le culte des Bacabs et des Chacs était allié à celui de Zamna; aux mois Chen et Yax, on célébrait en l'honneur des Chacs la fête *ocna* « rénovation des temples », au mois Mac les fêtes de Chac et de Zamna.

PANTHÉON QUICHÉ

La première partie du Popol-Vuh place à la tête du panthéon quiché une déesse et un dieu, couple tout-puissant symbolisant les forces de la nature, l'aïeul de la lune et l'aïeul du soleil, deux fois grand'mère et deux fois grand-père[1], surveillant la germination des plantes, protecteurs des devins et des nagualistes, régulateurs des jours et des saisons; leurs noms[2], Xmucane « elle a puissance » et Xpiyacoc « il pénètre », précisent leurs qualités génitrices.

Leurs enfants sont Hun Ahpu Vuch « le maître unique (excellent) de la puissance surnaturelle de l'aube », « le jour », « le soleil », et Hun Ahpu Utiu « le maître unique de la puissance surnaturelle de la nuit » « la nuit », « la lune ».

Gucumatz, le Serpent Emplumé, est toujours fils du soleil; il se métamorphose, visite la terre et les mondes supérieurs et inférieurs; mais son culte ne présente pas ce caractère de lutte acharnée qu'il a partout ailleurs; y eut-il fusion des religions et oubli des anciennes querelles, ou bien,

1. Cf. Omeciuatl « 2 fois dame » et Ometecuhtli « 2 fois seigneur » au Mexique.

2. D. G. Brinton, *The Sacred Names of the Kiche Gods.*

Digitized by Google

quoique cela semble assez improbable, le Serpent Emplumé fut-il une création des Quichés ou de leurs ancêtres? En tout cas, il aide bénévolement à créer le monde les autres divinités: Zaki-nima-tzyic « le grand pisote blanc[1] » et Zaki-nim-ak « le grand porc blanc », survivances zoomorphiques, Tepeu « le maître, le chef, le guide, les bubons[2] », Qux-cho « l'esprit du lac », Qux-palo « l'esprit de la mer », Qux-uleu « l'esprit de la terre », Qux-cah « l'esprit du ciel », Ah-raxa-lak « celui du plat vert (la mer?) » et Ah-raxa-sel « celui de la coupe verte (le firmament?) ».

Un autre dieu, des plus anciens, connu également au Yucatan et dans les Antilles, Hu-rakan « un géant », dieu de la tempête, de l'*ouragan*, est proche parent peut-être des Chacs mayas et surtout de Ah-yum-chac « le seigneur géant, le père géant », dieu des eaux. Ce dieu-serpent a pour messager l'oiseau Voc, l'éclair. Il partage avec Gucumatz, dont il porte un des surnoms mexicains Tohil « le bruissant », la puissance créatrice et dominatrice ; faisant naître la foudre du choc de ses sandales, il semble même dépasser le Serpent Emplumé. Comme dieu de la foudre et des terribles tornados, on le nomme encore Hacavitz et Avilix[3].

Parmi les principales divinités dont parle encore le Popol-Vuh, citons : Xbalanqueh « jaguar-daim », probablement dieu de la lumière, Hunahpu « le magicien, la fleur », dieu du 20e jour, Hun Hunahpu « 1 Hunahpu » et Vuhkab Hunahpu, « 7 Hunahpu » les dieux-singes Hun-chuen et Hun-batz appartenant au calendrier, le géant Cab-rakan, esprit de la tempête, et son frère Zipacna, dieu des tremblements de terre, qui en une nuit, dit la légende, créa les nombreux volcans du Guatémala, Vukub-Cakix « 7 perroquets », Hun Came « 1 Mort » et Vukub Came « 7 Morts », Xchmel, grand dieu

1. Le *Nasua narica* de Linnée.
2. Cf. Nanautzin « le bubonneux », devenu soleil chez les Mexicains.
3. Trinité espagnole de Tohil, Hacavitz et Avilix.

Digitized by Google

antérieur à la création, et son épouse, parents des dieux-singes, la vierge-mère Xquiq « la sanglante », Atit, déesse du maïs, reine mythique qui vécut quatre siècles et était l'ancêtre des grands chefs quichés, Kii, seigneur du ciel et dieu bon, et Julup, seigneur de la terre et dieu mauvais[1].

Je ne parlerai pas ici à nouveau d'un Serpent législateur, Votan, dont la curieuse légende a donné naissance à tant d'erreurs.

PANTHÉON CAKCHIQUEL

Fort peu différents des Quichés linguistiquement et anthropologiquement, les Cakchiquels eurent aussi un panthéon peu dissemblable.

Au-dessous d'un dieu suprême, le lumineux Chamalcan « le beau serpent de l'abondance », protecteur du clan influent des Zotzils dont le totem, une chauve-souris était son symbole, on retrouve Cabrakan, Xbalanque, Hunahpu, Tohil, Gacavitz (Hacavitz quiché), guide ancestral des Cakchiquels ; l'importance de ces divinités est pourtant moindre qu'en pays quiché. Les Cakchiquels avaient en outre : des dieux des maladies portant les noms des maux qu'ils infligeaient aux hommes, deux dieux de la mort, Tatan Bak « père os » et Tatan Olom « père crâne », Ru Vinakil Chee « homme des bois », dieu des forêts, identique à Zaki Qoxol « le blanc allumeur de feu » et connu des Mayas, et une foule de petits esprits des sources et des rivières, le *ru vinakil ya* « le peuple des eaux ».

L'influence mexicaine avait fait adopter : Mictlan tecuhtli, le seigneur du lieu ténébreux de repos, sous le nom de Mictan ahauh ; Caueztan ahauh « le chef de la demeure des serpents » ; Tzitzimil, les tzitzimime des Aztecs ; etc., etc.

1. Ceci me semble bien chrétien.

Digitized by Google

PANTHÉON NICARAGUÉEN

Le Nicaragua étant habité par des tribus de langue nahuatl, la plupart des dieux y ont à peu près les mêmes noms qu'au Mexique [1].

Tout en haut du panthéon, Tamagostat ou Famagostad [2], et son épouse Cipattonal, probablement identiques à Omeyateite et Omeyatezigoat ; créateurs du ciel et de la terre, ils refirent après le déluge une nouvelle humanité, grâce à l'aide d'Ecalchot « le vent », surnommé Huehue « le vieux », et de l'eau, Ciagat « la petite » ; ils habitaient la lointaine contrée où le soleil se lève et personnifiaient probablement le soleil et la lune. Les dieux des jours étaient identiques à ceux des panthéons déjà étudiés.

Enfin, avant de terminer cette rapide revue des dieux, que l'on me permette de nommer encore au Nicaragua : Chiquinaut, le vent ; Mixcoa (Mixcohuatl ?), dieu des marchands ; Quia-teot (Quiauitl-teotl), forme ancienne et céleste du terrestre Tlaloc et maître des orages et du tonnerre ; Mictanteot, dieu du monde souterrain ; Viz-teot, dieu de la faim ; Cagagoat, dieu du cacao ; la noire et affreuse déesse, très primitive probablement, du volcan Misaya, qui dévoilait l'avenir ; Tamo-teot et Tipotani ; etc.

CONCLUSIONS

1° Le Soleil et la Lune étaient à la tête des divers panthéons du Mexique et de l'Amérique Centrale.

1. Les dieux des primitives tribus non nahuatls (muyscas) ont en partie subsisté.
2. Identifié par Müller avec Famagata, dieu solaire des Muyscas.

Digitized by Google

2° Opposé au culte du soleil nous trouvons celui de dieux-serpents, mythiques civilisateurs, maîtres de l'air, fils du soleil, et ayant probablement tous une origine commune.

3° L'adoration des autres forces de la nature et le culte plus ou moins direct de l'eau, des animaux et des plantes, se rencontrent partout, donnant parfois naissance à un grossier fétichisme ; ils sont peut-être autochtones dans chaque pays.

4° Les sacrifices humains et l'anthropophagie religieuse sont probablement d'origine septentrionale.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS, par *M. Albert Réville* VII

Les coutumes funéraires de l'Égypte ancienne comparées avec celles de la Chine, par *M. E. Amélineau* 1

Sur le caractère religieux du *tabou* mélanésien, par *M. L. Marillier* 35

Les donations religieuses des rois de Valabhi, par *M. Sylvain Lévi* 75

Les scènes figurées de la légende du Bouddha, par *M. Alfred Foucher* 101

Le poète antéislamique Imrou'ou'l-Ḳais et le dieu arabe al-Ḳais, par *M. Hartwig Derenbourg* 119

Les sources des livres historiques de la Bible (Juges-Samuel-Rois), par *M. Maurice Vernes* 125

Note sur un vers de Virgile, par *M. A. Sabatier* 139

De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr, par *M. Eugène de Faye* 169

La christologie de Paul de Samosate, par *M. Albert Réville* 189

Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique, par *M. F. Picavet* 209

Le serment des inculpés en droit canonique, par *M. A. Esmein* . 231

L'instruction religieuse dans les premières communautés chrétiennes, par *M. Jean Réville* 249

Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieure à notre ère : Meng-tse, Siun-tse, Yang-tse et Meh-tse, par *M. Léon de Rosny* 277

Digitized by Google

Pages

L'idée de la Μοῖρα dans les épopées homériques, par *M. André Berthelot* 303

Étude d'eschatologie : Vision de Gorgorios. Un texte éthiopien inédit, par *M. J. Deramey* 315

La religion d'Assurbanipal (667-647 av. J.-C.), par *M. A. Quentin*. 339

Quelques mots sur les panthéons de l'Amérique Centrale et sur leurs rapports avec les panthéons mexicains, par *M. G. Raynaud* 373

CHALON-SUR-SAÔNE, IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

R 118.96.5
Etudes de critique et d'histoire.
Widener Library 003452309
3 2044 084 666 601

Digitized by Google